L'ambassade Tenshō, entre croisements interculturels et entreprise médiatique

Gérard Siary, Michel Boeglin, M-P Noël

▶ **To cite this version:**

Gérard Siary, Michel Boeglin, M-P Noël. L'ambassade Tenshō, entre croisements interculturels et entreprise médiatique. Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines , 8 (2022), 2022, CECIL – Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines, ⟨10.4000/cecil.277⟩. ⟨hal-03708213v2⟩

HAL Id: hal-03708213

https://hal.science/hal-03708213v2

Submitted on 28 Nov 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons CC BY-NC 4.0 - Attribution - Non-commercial use - International License

CECIL
Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines

8 | 2022

L'ambassade Tenshō, entre croisements interculturels et entreprise médiatique

Michel Boeglin, Marie-Pierre Noël et Gérard Siary (dir.)

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/cecil/277
DOI : 10.4000/cecil.277
ISSN : 2428-7245

Éditeur
Université Paul Valéry Montpellier 3

Ce document vous est fourni par Université Paul Valéry Montpellier 3

Référence électronique
Michel Boeglin, Marie-Pierre Noël et Gérard Siary (dir.), *CECIL*, 8 | 2022, « L'ambassade Tenshō, entre croisements interculturels et entreprise médiatique » [En ligne], mis en ligne le 01 janvier 2022, consulté le 28 novembre 2024. URL : https://journals.openedition.org/cecil/277 ; DOI : https://doi.org/10.4000/cecil.277

Ce document a été généré automatiquement le 27 novembre 2024.

Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

SOMMAIRE

Dossier thématique

L'ambassade Tenshō, entre croisements interculturels et entreprise médiatique

L'ambassade Tenshō, entre croisements interculturels et entreprise médiatique
Gérard Siary, Marie-Pierre Noël et Michel Boeglin

Entre « philosophie » et « religion ». L'image des lettrés chinois selon Alessandro Valignano au tournant de l'année 1588
Hsin-Tien Chuang

Le De Missione *dans la stratégie missionnaire et la communication culturelle d'Alessandro Valignano*
Giovanni Pizzorusso

Representing Catholic Europe: Alessandro Valignano and De Missione *(1590)*
Carlo Pelliccia

Musing on the sources Contemptus mundi *in Japan 1596*
Aiko Okamoto-MacPhail

Political Legitimisation and Identity Construction by Italian Courts Through the Journey of Four Japanese Princes, 1585
Alessandro Tripepi

Mœurs et coutumes japonaises au prisme des premiers observateurs européens (1543-1585)
Jérôme Thomas

Image et représentation de la Chine dans le De Missione
Solange Cruveillé

Encounters? The De missione dialogus*, its Cosmographic Discourses, and the Global Projection of Christian Europe's Alleged Superiority*
Angelo Cattaneo

« La venue des Princes Japponnois en Europe ». Publications éphémères et séquelles imprimées immédiates (1585-1586) de l'ambassade Tenshō
Vincent Masse

Varia

Simão Sólis (†1631), cristão-novo: entre justiça humana e justiça divina
Maria Luísa Jacquinet

La identidad en cuestión en la poesía carcelaria argentina (1976-1983)
Amandine Guillard

Roberto Bolaño e o infinito desdobramento do autor
Ana Rita Sousa

Una aproximación al concepto de esencia plástica de Rufino Tamayo a través de tres cuadros sobre el espacio sideral
Alejandro Adalberto Mejía González

Recensions

Jean-Nicolas Jacques, La conquête du champ culturel péruvien. Étude sociologique externe de la revue culturelle péruvienne Las Moradas (1947-1949) | *Jean-Nicolas Jacques,* Une révolution culturelle péruvienne : vers une autonomie du champ culturel. Étude sociologique interne de la revue culturelle péruvienne Las Moradas (1947-1949)
París, L'Harmattan, 2020 | París, L'Harmattan, 2020
Félix Terrones

Julio Premat, ¿Qué será la vanguardia? Utopías y nostalgias en la literatura contemporánea
Rosario, Beatriz Viterbo, 2021
Félix Terrones

Zoraida Carandell, Lecture de «Poeta en Nueva York» : García Lorca ou la déréliction lyrique
Rennes, Presses Universitaires, 2020
Jorge Chen Sham

Martin Nogueira Ramos, La foi des ancêtres. Chrétiens cachés et catholiques dans la société villageoise japonaise (XVII^{e}-XIX^{e} siècles)
París, CNRS Éditions, 2019
Michel Boeglin

Dossier thématique

L'ambassade Tenshō, entre croisements interculturels et entreprise médiatique

Sección monográfica
Dossier temático
Thematic dossier

L'ambassade Tenshō, entre croisements interculturels et entreprise médiatique

Gérard Siary, Marie-Pierre Noël et Michel Boeglin

1 En 1579, Alessandro Valignano, Visiteur de la Compagnie de Jésus aux Indes, arrive au Japon, chargé de réorganiser la mission jésuite d'Orient, qui, selon le traité de Tordesillas, relève de la sphère coloniale du Portugal. Comme maint voyageur avant lui, notamment François Xavier, il découvre un pays inouï, de mœurs altières, raffinées, ombrageuses. Avec l'aide de seigneurs baptisés de Kyūshū (sud-Japon), notre tour-opérateur avant la lettre a l'idée d'initier les néo-convertis nippons aux splendeurs de l'Europe catholique s'entend –, et de faire valoir auprès du pape l'importance de la mission jésuite au Japon et la nécessité de la soutenir. Il s'agit aussi et surtout pour la Compagnie de Jésus, d'obtenir le monopole de l'évangélisation sur ces terres, et ce face à l'arrivée des ordres mendiants et des bénédictins, qui arrivent dans le sillage des galions espagnols et portugais.

2 Alessandro Valignano décide de monter une expédition qui entraîne quatre jeunes gens bien nés de Kyūshū, ainsi que leurs serviteurs, dans un Grand Tour couvrant le Portugal, l'Espagne et l'Italie, avec pour suprême étape la curie romaine. L'expédition appareille du port de Nagasaki le 20 février 1582 (10e année de Tenshō).

3 À l'escale de Macao, le groupe apprend que le roi d'Espagne Philippe II règne désormais sur le royaume lusitanien. Sans doute pour cette raison, après Lisbonne, le voyage passera par Madrid, puis traversera l'Espagne pour aller à Rome. À partir de 1582, le voyage se poursuit sans Valignano qui, nommé Supérieur de la Province des Indes, est retenu en Inde et suivra la mission de loin en loin. Les voyageurs reviendront au Japon le 21 juillet 1590 – après huit ans de tribulations.

4 Cette mission est dite ambassade Tenshō en langues occidentales, *Tenshō ken.ō shōnen shisetsu*天正遣欧少年使節 / « mission des jeunes gens envoyés en Europe à l'ère de Tenshō » en japonais. Avec les notes ramenées par les quatre ados et aujourd'hui perdues, Valignano commandite (ou compose lui-même ? en castillan ?), pour les

séminaristes japonais, un manuel qui, traduit en latin par Duarte de Sande, présente l'Europe catholique et ses splendeurs sous le titre *De missione legatorum iaponensium ad Romanam curiam* (plus loin, *De missione*) et sort aux presses jésuites de Macao en 1590.

5 Les études ne manquent pas sur le sujet, et pour cause : outre l'entreprenante Compagnie de Jésus, qui n'a jamais cessé d'entretenir son histoire et son image, la Renaissance marque le début de l'histoire de la globalisation et cette première phase de dévisagement de l'Europe et de l'Asie orientale n'en finit pas d'être scrutée, à plus force raison en ce début de XXI[e] siècle. Le livre issu de la mission Tenshō est de nature à intéresser histoire culturelle et *cultural studies* car l'entreprise engage, outre la mission proprement dite, la réception de deux mondes antipodiques et les représentations qui suivent. L'hôte euro-catholique qui reçoit l'invité nippon de marque, roi mage des temps modernes, se renvoie à lui-même, au prisme du regard de l'Autre, sa propre image de force et de prestige. Dans ce double jeu de représentation où le metteur en scène européen construit à la fois le portrait du Nippon adéquat à son dessein et surtout de lui-même en vecteur de civilisation.

6 Dans l'affaire, *De missione* est la référence clé. Ou plutôt devrait l'être, car le texte lui-même reste fort peu sollicité comme fait d'actualité, péripétie politique, rhétorique de l'altérité. *De missione* relate un événement culturel à part entière, qui implique plusieurs acteurs : le producteur et metteur en scène jésuite ; le protagoniste japonais en costume exotique ; les hôtes – villes, cours, curie romaine – qui relèvent leur propre prestige par l'accueil réservé à la délégation ; les canaux médiatiques enfin, qui diffusent la bonne nouvelle en Europe. *De missione* est aussi un récit de voyage, qui recourt volontiers à l'*ekphrasis* pour faire imaginer le lieu autre à un Japon qui n'en a aucune idée, et offre également la *Weltanschauung* jésuite. *De missione* est enfin une œuvre apologétique, dont le dispositif rhétorique vise tant à démontrer la supériorité de l'Europe chrétienne et catholique sur la base d'une hiérarchie des peuples subtilement dosée, qu'à faire de la réclame pour l'œuvre japonaise de la Compagnie auprès de la curie romaine ; la vision du monde que prête aux Japonais.

7 Autant d'aspects qui relèvent de l'histoire culturelle et que le colloque, tenu les 8 et 9 novembre 2018 à l'université Montpellier 3 (Site Saint-Charles) s'était donné pour objet de sonder en le rapportant à d'autres supports, telles les icônes, les cérémonies d'accueil et la presse d'époque. C'est une partie de la matière issue dudit colloque que publie ce numéro de la revue *CECIL*.

8 Comme le montrent les articles de ce volume, la fameuse ambassade Tenshō s'inscrit dans l'histoire de ce qu'on peut appeler un christianisme d'approche au sens où l'on parle de bouddhisme d'approche, car il ne s'agit de rien de moins que d'accommoder l'Autre afin de le convertir, de calquer son apparence en vue de mieux le déporter vers la foi catholique, de simuler la proximité morale à des fins de communication religieuse. À ce jeu-là, le catholicisme des jésuites est aussi plastique que le bouddhisme. Mais ce jeu de séduction, dissimule une autre feintise qui, elle, procure à l'Européen de souche l'illusion que tout un pays est en voie de conversion sous l'emprise de la Compagnie de Jésus et que l'entreprise mérite donc d'être fiancée, protégée, reconnue.

9 La démarche chrétienne, au premier plan du *De missione*, engage une « *Weltanchauung* » d'où découle le mode de conversion. Le jésuite dresse une cartographie du monde qui repose sur une emprise de l'espace avant même l'emprise sur les esprits. Le jésuite ne désespère pas d'approcher un monde aussi autre que le Japon. L'entreprise de

conversion de cette *terra nullius* offre à la chrétienté une possibilité de renouvellement. L'enjeu est d'incorporer un corps de doctrine chrétienne à la société visée en l'accommodant sans y perdre la Croix. Le jésuite apprend à discerner la différence par mimétisme, en faisant comme l'autre, mais sans s'y perdre. Ne serait-ce, question parmi d'autres, que pour choisir un vin de messe… Au fil des contrées traversées, la comparaison que ne manque pas de faire ici ou là l'un des jeunes gens sert justement à accommoder le dépaysement dont le jésuite prend la mesure.

10 Ce souci de cadrage, nommé beaucoup plus tard « contextualisation », détermine ainsi jusqu'à un certain point leur démarche spirituelle ou stratégie de communication. À cet égard, l'idée qu'a Valignano de la Chine depuis le Japon est significative de l'évolution de sa pensée sur la façon de mener l'évangélisation. La savante étude d'histoire des idées de Hsin-Tien CHUANG (« Entre "philosophie" et "religion". L'image des lettrés chinois selon Alessandro Valignano au tournant de l'année 1588 ») montre qu'informé par Ruggieri, jésuite sinologue, Valignano considère qu'en Chine la religion importe moins qu'au Japon, et que la philosophie confucianiste est la doctrine la plus proche du christianisme, dont les lettrés sont aussi fonctionnaires de l'empire chinois et doivent être tenus pour interlocuteurs privilégiés, de sorte que le confucianisme devient pour les jésuites comme une religion à part entière avec laquelle se confronter. Parfait exemple de la prise de mesure de la part des jésuites.

11 De cette même approche adaptée ou accommodée au milieu de travail découle aussi la recherche d'un subtil équilibre de l'échange entre l'observateur-participant Valignano et l'observé à convertir, entre autres les puissants seigneurs terriens, dont dépend la conversion de leur fief – sur le principe du *cujus regio ejus religio*. Gorgé d'humanisme renaissant, courtisan averti grâce au *Cortegiano* de Castiglione, le grand Visiteur du Japon s'applique à entretenir une certaine réciprocité dans l'échange interculturel, mais, comme le démontre fermement Giovanni PIZZORUSSO (« Le *De Missione* dans la stratégie missionnaire et la communication culturelle d'Alessandro Valignano »), sans cesser de garder la balance entre l'empathie mesurée pour les mœurs locales et l'affirmation univoque de la supériorité de la foi et du monde chrétien. De façon à la fois pédagogique et diplomatique, il construit *De missione* en forme de dialogue classique et fait de jeunes apprentis-jésuites japonais les vecteurs de l'information sur l'Europe. Sans doute Valignano anticipe-t-il les techniques de communication interculturelle.

12 Comme le *cross-cultural encounter* requiert de l'information, *De missione* met en effet en scène la matière religieuse, socio-culturelle et historico-politique de l'Europe, objet de l'examen minutieux de Carlo PELLICCIA (« Representing Catholic Europe : Alessandro Valignano and *De Missione* (1590) »). Il s'agit bien d'exhiber devant les jeunes ambassadeurs la magnificence et l'autorité de l'Europe catholique, et dans les conditions les plus adéquates pour qu'ils sortent le moins possible de l'orbite des jésuites au cours de leur séjour, et le prévôt général Claudio Acquaviva veille à ce qu'ils soient accueillis dans les résidences et collèges de la Compagnie de Jésus dans la péninsule italienne. Dans ce dispositif informationnel et cet échange interculturel « orienté », intervient aussi la circulation des livres d'Europe vers le Japon, leur traduction leur publication par les presses jésuites créées au Japon même. Comme le montre avec une belle érudition Aiko MACPHAIL (« Musing on the sources : *Contemptus mundi* in Japan 1596 »), les jeunes gens peuvent avoir apporté lors de leur voyage en Europe la traduction japonaise d'un ouvrage très important de la catéchèse jésuite,

l'*Imitatio Christi*, traduction peut-être influencée par ou (faite d'après) la traduction espagnole du dominicain Luis de Granada en 1536. Cette traduction sera publiée en 1596 par les Presses Jésuites au Japon sous le titre de *Contemptus mundi*.

13 La représentation de l'événement d'actualité profite plus à l'éclat des cités et de l'Église, à l'Europe en somme, qu'au Japon, où l'expulsion des chrétiens ne va pas tarder. Non contente de susciter la *stupor* de ses illustres visiteurs en exhibant ses *mirabilia*, la cité italienne se donne non seulement en spectacle à elle-même en accueillant les quatre *ragazzi*, mais rivalise aussi avec les autres villes en déploiement de prestige. Et là où Venise, la Sérénissime associe les lointains invités à ses rites et va jusqu'à les donner en objets de monstration – on pense aux zoos humains organisés de la fin du XIX^e^ siècle –, la maison de Mantoue réplique par un feu d'artifice qui illustre le triomphe de la science et de la technique, et s'adapte aux mœurs alimentaires de ses hôtes – comble de l'emprise sur l'Autre. L'enquête d'Alessandro TRIPEPI (« Political Legitimisation and Identity Construction by Italian Courts Through the Journey of Four Japanese Princes, 1585 ») illustre un phénomène de réseau multipolaire où se mêlent diplomatie, religion et spectacle, mais pour le seul profit de la cité, car l'échange reste asymétrique. En fait, il semble que les légats nippons aient été moins traités en sujets déjà parfaitement intégrés à la communauté chrétienne, ainsi que le voulaient les jésuites, qu'en ambassadeurs dignes d'un traitement diplomatique, et en sujets exotiques, d'où le maintien de cette distance entre le même et l'autre qui fondera bientôt l'orientalisme comme figure de domination. La Compagnie n'a peut-être pas maîtrisé le spectacle jusqu'au bout.

14 Le citoyen des pays catholiques en apprendra finalement plus sur sa propre actualité que sur le Japon et les Japonais. Des sujets venus de l'ailleurs lointain, on saura peu. Quand il se fait ethnographe, le jésuite ne se départit jamais de l'optique missionnaire. Jérôme THOMAS (« "Chez nous roter à table devant les invités est très mal élevé ; au Japon, c'est très courant et personne ne s'en offusque." Mœurs et coutumes japonaises au prisme des premiers observateurs Européens (1543-1585) ») fait ainsi bien valoir que le discours scrute moins le corps du Japonais, décrit comme blanc – le classement des groupes humains par couleurs date de la fin du XVIII^e^ siècle –, que sa constitution morale, qui le rend en quelque sorte éligible à la conversion. Le Japonais a certes des défauts, sans doute ceux de la classe guerrière – les samouraïs ou *bushi* – auxquels ont affaire les jésuites, mais il se distingue par ses mœurs policées, de sorte que les critères chromatiques – peau blanche – et relationnel – sociabilité – s'allient pour suggérer que notre Japonais est mûr pour la conversion. Dommage pour le *De missione*. Le lecteur européen devra attendre le début du XVIII^e^ siècle et les *Lettres édifiantes et curieuses* pour en apprendre davantage sur le Japon.

15 À l'aller et au retour, les voyageurs font escale en Chine et en ramènent des descriptions qui, comme l'analyse Solange CRUVEILLÉ (« Image et représentation de la Chine dans le *De Missione* »), offrent une vision nuancée du royaume, mais non dénuée de stéréotypes sur l'Empire du milieu.

16 À la fin du XVI^e^ et au XVII^e^ siècle, les produits dérivés de l'ambassade sont les feuilles de presse en Europe, et les cartes géographiques, au Japon. Déjà, pour montrer la supériorité tous azimuts de l'Europe, Valignano recourt à la cosmographie, à la géographie, à la cartographie d'alors, surtout au *Theatrum orbis terrarum* d'Abraham Ortelius, pour représenter le monde chrétien tel qu'il veut que les Japonais le perçoivent. Et, comme l'illustre Angelo CATTANEO (« Encounters? The *De missione*

dialogus, its Cosmographic Discourses and the Global Projection of Christian Europe's Superiority »), c'est sur cette description informée du monde que s'appuie la peinture des paravents *nanban* dits *sekai chizu byōbu* ou « paravents 'carte du monde' », notamment ceux du temple Jōtoku 浄徳寺, où le globe entier se présente en planisphère avec les itinéraires de circumnavigation. Texte et image se complètent, l'homologie est patente. L'itinéraire reproduit sur les paravents est bien celui du *De missione*.

17 Parallèlement, outre les sources jésuites directes, circulent des resucées, qui attestent une certaine vogue du Japon, et dont Vincent MASSE (« "La venue des Princes Japponnois en Europe." Publications éphémères et séquelles imprimées immédiates (1585-1586) de l'ambassade *Tenshō* ») suit avec brio la diffusion en Europe. Rien qu'en 1585-1586, plus d'une cinquantaine de minces imprimés en Italie, mais aussi en allemand et en français, circulent pour annoncer le passage des quatre ados nippons au Portugal, en Espagne et en Italie, et prennent la mesure du Japon en autant de secteurs d'intérêt (entrées royales, conversions, etc.). En France, c'est même l'événement le plus médiatisé depuis la bataille de Lépante (1571) ! Ces textes brévissimes, de contenu très varié, oscillant entre le familier et l'insolite, illustrent le premier engouement pour le Japon dans les années 1570-1630, bien loin des ambitions de la mission jésuite…

18 Las, la fête retombe. Rien ne marche. À peine arrivés au Vatican pour rencontrer le pape Clément VII, les jeunes ambassadeurs assistent à la mort de ce dernier et à l'élection de son successeur, Sixte Quint. Le changement de pape ne profite pas à la Compagnie et ouvre la mission chrétienne à d'autres ordres. Les quatre envoyés reviennent au Japon en pleine guerre civile et au moment où l'hégémon en place lance les premières mesures anti-chrétiennes. Le bel édifice jésuite s'effondre comme un château de cartes. Du moins les restes de la mission – entendez la gloire des martyrs – sont-ils accommodés pour servir l'histoire de la glorieuse compagnie. Car il n'est que trop clair, à mesure que s'avance le XVII^{e} siècle, que le Japon n'est plus terre de mission mais de martyrs patentés. Tout ceci n'aura donc été que pure fantaisie de triomphe…

ANNEXES

Chronologie de l'ambassade Tenshō :

1582 (10^{e} année de Tenshō)

– 20 février (28 janvier du calendrier lunaire japonais). Départ du port de Nagasaki.

– 9 mars (15 février). Arrivée à Macao. Attente des vents.

1583 (11^{e} année de Tenshō)

– 20 décembre 1583 (7 novembre 1583). Arrivée à Goa via Malacca et Cochin.

1584 (12e année de Tenshō)

– 10 août (5 juillet du calendrier lunaire japonais). Arrivée à Lisbonne, capitale du Portugal. Hébergement à l'église de São Roque. Invitation au palais royal du cardinal Alberto de Austria (Albert d'Autriche) (neveu de Philippe II et fils de l'empereur Maximilien II) à Sintra.

– 25 novembre (23 octobre). Réception par le roi Philippe II à Madrid, capitale de l'Espagne.

1585 (13e année de Tenshō)

– 1er mars (30 janvier du calendrier lunaire). Arrivée à Livourne, en Italie, via Majorque. Entrée dans le Grand-Duché de Toscane. Premiers pas en Italie.

– 2 mars (1er février). Arrivée à Pise à 13 heures. Réception par Francesco Ier de Médicis, grand-duc de Toscane, au Palazzo di Pisa. Le soir, bal donné par la grande-duchesse Bianca Cappello. À Pise, visite de la Tour penchée, de la cathédrale et la Piazza del Duomo.

– 6 mars (5 février du lunaire). Visite des Chevaliers de Saint-Étienne (version italienne et anglaise) dans l'église de Santo Stefano dei Cavalieri (version italienne et anglaise) sur la Piazza Cavalieri. Comme c'était le mercredi des cendres, le premier jour du Carême, il a reçu les cendres avec le Grand-Duc de Toscane.

– 7 mars (6 février du calendrier lunaire). Arrivée à Florence. Logement au Palazzo Vecchio sur la Piazza della Signoria.

– 11 mars (10 février). Nuit passée à la Villa Pratolino (auj. Villa Demidov) près de Florence.

– 23 mars (22 février). Réception à Rome par le pape Grégoire XIII. Citoyenneté romaine accordée.

– 1er mai (2 avril). Présence au couronnement de Sixte V, successeur de Grégoire XIII.

– 3 juin (6 mai). Départ de Rome. Visite de Venise, Vérone, Milan et d'autres villes. Pèlerinage à Assise.

1586 : (14e année de Tenshō)

– 13 avril 1586 (25 février 1586). Départ de Lisbonne.

1587 (15e année de Tenshō)

– 29 mai (23 avril du calendrier lunaire). Arrivée à Goa, en Inde. Réunis avec Valignano. Discours de Hara Martino au Colegio. Le même mois, Omura Sumitada meurt à Nagasaki.

– juin. Mort d'Otomo Yoshichin (Sorin) à Bungo.

– juillet. Décret d'expulsion des *Bateren* (Pères) par l'hégémon Toyotomi Hideyoshi.

1590

– 21 juillet. La mission rentre. Retour à Nagasaki.

AUTEURS

GÉRARD SIARY

Professeur émérite de littérature générale et comparée à l'université Paul-Valéry Montpellier 3.

MARIE-PIERRE NOËL

Professeur de littérature grecque ancienne à Sorbonne Université, membre de l'unité de recherche « Édition, traduction, interprétation des textes anciens », EDITTA, EA 1491, F-75005 Paris, France.

MICHEL BOEGLIN

Maître de conférences d'espagnol HDR Université Paul-Valéry.
Signature institutionnelle : Univ Paul Valéry Montpellier 3, IRIEC EA 740, F34000, Montpellier, France

Entre « philosophie » et « religion ». L'image des lettrés chinois selon Alessandro Valignano au tournant de l'année 1588

The image of Chinese literati *according to Alessandro Valignano at the turn of the year 1588: Between «philosophy» and «religion»*
La imagen de los académicos chinos según Alessandro Valignano a finales del año 1588. Entre la «filosofía» y la «religión»

Hsin-Tien Chuang

Introduction

1 Quand les missionnaires catholiques, transportés par les caraques portugaises, atteignirent au XVI^e^ siècle de l'ère chrétienne les côtes de l'Empire du Milieu sous la dynastie des Ming, ils eurent à évangéliser les lettrés chinois empreints de confucianisme, la pensée orthodoxe de l'État. D'après une tradition historiographique bien enracinée qu'incarne le *Handbook of Christianity in China*, les jésuites développèrent une méthode d'évangélisation, dite « de Ricci », pour s'accommoder à la culture des élites confucéennes[1]. Cette stratégie, que les théologiens du XX^e^ siècle appellent « accommodation » ou « adaptation », aurait principalement été formulée par le Visiteur des Indes orientales Alessandro Valignano S.J. (1539-1606)[2]. Il conseillait aux missionnaires de s'adapter aux aspects externes d'une culture (tels que les coutumes locales) pour mieux proclamer l'Évangile, mais rejetait toute altération à la foi orthodoxe de l'Église. Matteo Ricci (1552-1610), qui présentait Valignano comme « le père de la mission en Chine », aurait mis en pratique cette méthode de manière créative. Il aurait, suivant cette ligne directrice, considéré l'observance des honneurs traditionnels à Confucius et les éléments essentiels du culte des ancêtres comme licites. Ricci et ses successeurs ont redéfini ces rites comme n'étant ni « idolâtres », ni

« religieux », mais « civils » et « politiques », et par conséquent acceptables aux yeux de l'Église[3]. Un autre aspect de cette méthode d'accommodation était l'usage des langues natives, auquel est liée la question des termes à employer à propos des mots-clefs théologiques[4]. Cette stratégie suscita maint débat sur la légitimité de ces adaptations, globalement connues dans l'Histoire sous le nom de « Querelle des Rites chinois ». Le *Handbook* constate qu'un argument récurrent de la polémique consiste à reconnaître ou non la nature « religieuse » des rites rendus aux ancêtres et à Confucius. Il note avec justesse que les analyses divergentes sur la nature des rites sont fort influencées par les stratégies respectives que mènent les différents camps. Le *Handbook* propose alors de recourir à l'usage de la « *philosophy of language*[5] » pour réévaluer ces positions. De plus, il suggère que l'histoire des mots tels que « religion », « superstition », « civil » et « politique », devrait être prise en compte dans cette affaire[6].

2 C'est dans cet esprit que Nicolas Standaert S. J. démontre dans un article intitulé « Early Sino-European Contacts and the Birth of the Modern Concept of "Religion"[7] » que la notion de « religion » au XVII^e^ siècle était différente de son acception moderne, et que les récits des Européens sur la Chine ont contribué à la naissance de la notion moderne de « religion ». Il commence son enquête par le journal de Ricci, originalement écrit en italien[8], dont le manuscrit fut emporté à Rome et publié en Europe pour la première fois en latin en 1615 par Nicolas Trigault (1577-1628)[9]. Ainsi, il relève que, dans le premier livre, au chapitre X du manuscrit, intitulé « *Di varie sette che nella Cina sono intorno alla religione* » (Des diverses sectes qui concernent la religion en Chine), Ricci désigne le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme par deux catégories : « *legge* » (loi) et « *secta* » (secte). Le terme « *religio* » tel qu'en use Ricci, est proche aujourd'hui des « sects concerning "ritual practice"[10] », du « *careful fulfilment of all that humans owe to God or to the gods*[11] », ou de la « *religiosity* ».

3 Suivant cette démarche, nous proposons de porter notre attention sur une autre catégorie dont les premiers jésuites en Chine se sont servis avec plus d'ambiguïté pour décrire la pensée chinoise : la « philosophie[12] ». Pour cela, au lieu de débuter par Ricci, nous remontons jusqu'aux descriptions de Valignano dans la première décennie de la mission en Chine en analysant les termes utilisés pour qualifier le confucianisme, dans trois de ses écrits : l'*Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias orientales (1542-64)* de 1583 ; une lettre de Valignano adressée au Général Claudio Acquaviva (1543-1615) datant du 11 novembre 1588 ; le *De missione legatorum iaponensium ad Romanam Curiam* publié en 1590. L'image du confucianisme qui était présentée en tant que « philosophie » indifférente, voire opposée à la « religion », bascule dans le champ de cette dernière.

1. Le néoconfucianisme, « philosophie » des lettrés de la dynastie des Ming

4 L'atmosphère de la pensée chinoise lors de l'arrivée des jésuites se caractérise par une grande tolérance vis-à-vis des pratiques « non orthodoxes », qui débouche sur une convergence syncrétique des trois enseignements que sont le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme. Ce courant dénommé généralement « les trois enseignements ne font qu'un » (*sanjiao heyi* 三教合一), remonte au déclin de la dynastie Han au II^e^ siècle, et se manifeste plus visiblement lors des dominations de la Chine par des peuples non chinois. Un lettré chinois pouvait se réclamer de l'enseignement de

son choix, mais il recevait inévitablement l'éducation de la forme du confucianisme que les sinologues nomment aujourd'hui « néoconfucianisme ». Michele Ruggieri (1543-1607), pionnier de la mission en Chine arrivé en 1579 à Macao, mentionne, dans une lettre écrite de Macao au Général Éverard Mercurian (1514-1580), datée du 12 novembre 1581, la traduction d'un certain livre chinois en langue occidentale à laquelle il s'était adonné à Guangdong[13]. D'après sa description du livre et les manuscrits conservés de Ruggieri, le premier livre chinois traduit en latin serait le *Miroir précieux pour éclairer l'esprit* (*Mingxin Baojian* 明心寶鑑), livre dont l'auteur n'est pas certain et qui regroupe par thèmes les sentences et commentaires des trois enseignements[14]. Ce livre est d'ailleurs de nouveau traduit en castillan par le dominicain Juan Cobo (1546 ? -1592) une décennie plus tard, et son manuscrit offert le 23 novembre 1595 au roi d'Espagne Philippe II (1527-1598) par Miguel de Benavides (c. 1552-1605)[15].

5 Le « néoconfucianisme », traduction du chinois *daoxue* 道學 (étude du *Dao*) ou *lixue* 理學 (école du Principe)[16], prévalait sur les deux autres enseignements. À partir du XI^e^ siècle autour de Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073), de Zhang Zai 張載 (1020-1078) et des frères Cheng 程[17], des groupes se forment en se réclamant de l'étude du *Dao*. Ils se distinguent du confucianisme de leur époque, ayant pour objectif de retrouver, par-delà le confucianisme exégétique des Han et des Tang, l'enseignement originel de Confucius[18]. La notion du *LI* 理 (Principe) est développée par la branche du néoconfucianisme appelée *lixue* 理學[19] ou plus précisément le *Chengzhu lixue* 程朱理學 (dorénavant l'école du Principe), d'après les noms de ses représentants, Cheng Yi 程頤 (1033-1107) et Zhu Xi 朱熹 (1130-1200). Le *LI* se définit comme « ce qui fait qu'une chose est comme elle est (ou opère comme elle opère) » (*suoyiran* 所以然)[20]. Le système de pensée chinois que représente le néoconfucianisme repose sur le *LI* et le *qi* 氣 (énergie ou souffle), et non sur la forme et la matière de l'ontologie du système aristotélicien que connaissaient les missionnaires du XVI^e^ siècle. Zhu Xi a accompli un travail de synthèse à la fois éthique, cosmologique et juridique, qui constituera un système de concepts et d'arguments manipulés par l'État à partir du XII^e^ siècle pour des objectifs politiques. Sa théorie de la « transmission du Dao » (*daotong* 道統) qu'il juge oubliée depuis Mencius est formulée sur le modèle de la légitimité dynastique (*zhengtong* 正統), elle-même fondée sur la réception du Mandat du Ciel (*tianming* 天命)[21]. Lorsque les Mongols s'emparèrent de la Chine et établirent la dynastie des Yuan (1264-1368), ils déclarèrent orthodoxes les interprétations de Zhu Xi sur les Classiques chinois en 1313 et en firent la base du système des examens mandarinaux en 1315. Au début de la dynastie des Ming, le fondateur Zhu Yuanzhang 朱元璋 (règne 1368-1398) perpétua la tradition des Yuan des concours impériaux[22]. Son fils Zhu Di 朱棣 (règne 1403-1424) se réclama de l'étude du Dao afin de se légitimer aux yeux des lettrés. Il se forgea une image de « souverain sage » (*shenjun* 聖君) et devint le patron impérial du néoconfucianisme. Sous ses ordres, les lettrés entreprirent trois *compendia* néoconfucéens destinés à la préparation des examens mandarinaux[23], à partir desquels sont sélectionnés les lettrés qui obtiendront le titre de Mandarin, c'est-à-dire de haut-fonctionnaire d'État auquel auront affaire les jésuites. Les lettrés chinois que les jésuites mentionnent sont donc tous formés à l'étude des commentaires de Zhu Xi, pour qui les rites sont les « formes extérieures qui manifestent le principe céleste[24]. » Les premiers livres chinois que les missionnaires ont lus étaient pour la plupart imbibés de la pensée néoconfucéenne, la « philosophie » des lettrés. C'est via les termes néoconfucéens que Ruggieri et Juan Cobo ont composé leurs « catéchismes ». Les premiers livres que Ruggieri traduit en Europe au début des années

1590 en espagnol et en latin sont les *Quatre livres* (*Sishu* 四書)[25], commentés par Zhu Xi dans les *Annotations réunies par chapitres et phrases sur [les] Quatre livres* (*Sishu Zhangju Jizhu* 四書章句集注)[26], livre de référence des examens mandarinaux.

2. Les lettrés en tant que « philosophes » dans les années 1580

6 Le premier texte attribué à Valignano qui nous intéresse est une œuvre composée en deux parties, l'*Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias orientales (1542-64),* pour renseigner le grand public sur la mission au Japon, en Chine et en Inde[27]. Le Visiteur débute sa première visite du Japon le 25 juillet 1579[28], lors de laquelle il organise une ambassade de quatre adolescents japonais à destination de Rome. Ensemble, ils quittent Nagasaki le 20 février 1582 et s'arrêtent à Macao du 9 mars jusqu'au 31 décembre 1582[29]. Le groupe arrive le 7 avril 1583 à Cochin, où Valignano apprend que le Général Acquaviva le promeut Provincial des Indes Orientales. Il charge alors la délégation d'emporter le *Catechismus Japonensis*[30] et l'*Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús* avec eux en Europe, tandis qu'il doit rester à Goa pendant quatre ans après son arrivée le 10 novembre 1583[31]. L'*Historia*, dont la première partie écrite en espagnol est achevée le 13 juin 1583 à Cochin[32], contient trois chapitres sur la description de la Chine : chapitre XXVI « Du grand royaume de Chine et de ses qualités » (*Del grande reino de la China y de sus qualidades*)[33] ; chapitre XXVII « De l'état du roi de la Chine, de sa famille, des mandarins et du mode de gouverner » (*Del estado del rey dela China y de sus parientes y mandarines y modo de su govierno*)[34] ; chapitre XXVIII « De quelques autres coutumes et désordres qui se trouvent en Chine et de sa religion » (*De algunas otras costumbres y desórdenes que hay en la China, y de su religión*)[35].

7 Valignano considère l'Empire du Milieu comme la plus pacifique et la mieux gouvernée des terres jusqu'alors découvertes, ce qui lui parait merveilleux, compte tenu du fait que ces « gentils » ne possédaient aucune connaissance ni de la « lumière de la vérité », ni de la doctrine de Dieu[36]. Tandis qu'en Inde et au Japon la « religion » tient une place importante dans le gouvernement du pays, comme en témoigne l'autorité des brahmanes et des bonzes[37], les Mandarins, qui sont les « capitaines ou fonctionnaires[38] » de la Chine, font peu de cas de la « religion ». Valignano offre une étude détaillée des Mandarins au chapitre XXVII, où il décrit leur code vestimentaire, leur statut spécifique et leurs fonctions administratives. On y apprend que les Mandarins étaient soit issus des soldats, soit des lettrés, et que c'étaient ces derniers qui détenaient le commandement absolu de la Chine[39]. Les Mandarins lettrés n'étaient pas sélectionnés selon la volonté de l'empereur : ils se distinguaient par le système des examens mandarinaux qui leur ouvraient l'accès à la bureaucratie d'État impérial[40]. Tout comme Gaspar da Cruz (c. 1520-1570)[41] dans son *Tratado em que, se contam muito por extenso as cousas da China* (1570), Valignano insiste sur la connaissance des lettres (*letras*) qu'exige le système des examens impériaux[42]. Cependant, l'exposé de la nature des sciences est une nouveauté qu'apporte Valignano :

> Ils prêtent tellement d'importance aux lettres, que chacun fait ce qu'il peut pour les apprendre afin de devenir Mandarin : comparées aux nôtres, leurs sciences sont imparfaites et semblent se trouver au niveau où en étaient les philosophes antiques, avant qu'Aristote ne les classifie et les éclaire à la lumière de la doctrine chrétienne, ils possèdent toutefois une connaissance de la philosophie naturelle et morale, de l'astrologie, des mathématiques, de la médecine et d'autres sciences diverses[43].

8 Il semble que les « savoirs imparfaits » (*scientias imperfectas*) en question ne peuvent être autre que les commentaires des néoconfucéens, qui sont rapprochés des « philosophes antiques » (*philósophos antigos*). Valignano eut l'occasion de s'entretenir longuement avec Ruggieri pendant les dix mois qu'il avait passés à Macao en 1582. Celui-ci venait de traduire, comme nous l'avons mentionné plus tôt, le *Miroir précieux pour éclairer l'esprit*. Il eut aussi le temps d'effectuer plusieurs allers-retours entre Macao et Canton depuis 1579[44]. Matteo Ricci et Francesco Pasio (1554-1612), les deux nouveaux assistants de Ruggieri, venaient d'arriver à Macao le 7 août 1582[45]. Seul Ruggieri avait à ce moment la capacité linguistique d'informer Valignano au sujet du contenu des livres chinois. Ruggieri ne pouvait encore comprendre l'intégralité des commentaires néoconfucéens, mais il est envisageable qu'il ait feuilleté les *Quatre livres* commentés par Zhu Xi qu'il traduira par la suite en 1590, ou même n'importe quel autre manuel servant à la préparation des examens mandarinaux[46]. À cette époque, Ruggieri n'avait pas encore développé sa stratégie d'adaptation au bouddhisme, mais il était au courant des rites envers le Ciel et la Terre[47].

9 L'ordre et la subordination qui règnent dans l'Empire du Milieu impressionnent Valignano et lui semblent proches d'une « religion » sans l'être :

> Bien qu'elle soit quelque peu cruelle et fondée sur une pure peur servile, elle reste à sa manière la plus ordonnée de tous les gouvernements qu'on ait eus jusqu'à présent dans ce monde; de sorte que, d'une certaine manière, elle paraît être une religion bien ordonnée, en raison de la grande obéissance et de la subordination qui existe entre eux[48].

10 Le rapport des Mandarins avec la « religion » est le sujet du chapitre XXVIII. On y apprend que ces lettrés si ingénieux, si prudents et si discrets en matière de gouvernement, sont si rudes et aveugles en ce qui concerne la connaissance de Dieu, de leur âme et du monde de l'au-delà qu'ils semblent être incapables de les comprendre[49]. S'ils ne pouvaient accepter l'existence d'un vrai Dieu, les Mandarins, par leur connaissance des lettres, par leur savoir et par la lumière naturelle, ne pouvaient pas non plus reconnaître les « fables et les mensonges de leurs sectes » qui proviennent presque tous du bouddhisme[50]. Pour cette raison, « les choses qui touchent à la religion sont entre eux très peu considérées[51] ». Valignano ébauche ainsi le portrait des Mandarins et des bonzes qui nous montre la supériorité du séculier sur le religieux :

> [Les Mandarins] veulent être adorés et estimés comme des dieux en ce monde et de plus ils suivent les écoles et la doctrine de certains de leurs anciens philosophes qui ont traité des vertus morales et du bon gouvernement, et qui n'est pas la religion du peuple. D'où il s'ensuit que bien qu'il y ait un grand nombre de bonzes provenant de diverses sectes parmi les Chinois, ils n'ont ni l'autorité ni le pouvoir que tiennent ceux du Japon. Ils sont plutôt habituellement pris à la légère par les Mandarins, et à chaque fois ils les fouettent comme les autres personnes. Bien qu'il y ait toujours parmi eux quelques bonzes importants qui jouissent d'une bonne réputation et auxquels on prête beaucoup d'attention[52].

11 Nous observons que Valignano distinguait la « philosophie » des Mandarins de la « religion » du peuple d'où il s'ensuit que les moines bouddhistes qui font partie de l'ordre religieux ne sont pas plus respectés que les couches populaires, mis à part quelques exceptions. Le confucianisme n'est en aucun cas qualifié en tant « secte », mais comme « école » (*escuela*) ou « doctrine » (*doctrina*) de philosophes. Le Visiteur garde cette vision schématique qui sépare les Mandarins philosophes des bonzes religieux jusqu'en 1588, l'année du retour en Europe de Ruggieri. Le 28 juillet 1588, Valignano revient de Goa à Macao avec les quatre jeunes ambassadeurs japonais qui ont

terminé leur tournée en Europe[53], où il rejoint Ruggieri et Duarte de Sande (1547-1599)[54] qui le renseignent sur l'état piteux de la mission en Chine. Valignano écrit alors le 10 novembre 1588 une lettre adressée au Général Acquaviva, dans laquelle il demande l'envoi d'une ambassade papale auprès de l'Empereur de Chine[55]. Il stipule que Ruggieri et Sande ont participé à l'élaboration du projet[56]. Il délègue à Ruggieri la mission délicate de présenter cette requête au Pape. Afin de convaincre le Général, le Visiteur dresse de nouveau le schéma dichotomique qui oppose les Mandarins détenant le pouvoir temporel aux bonzes qui représentent le pouvoir spirituel. Ces Mandarins « suivent la voie de la philosophie morale contenue dans certains livres anciens qui traitent des affaires propices à la vie politique[57]. » Au moment où Valignano écrivait sa lettre, les jésuites semblaient plutôt relégués au rang des religieux avec les bonzes, sans être pour autant complètement confondus avec les moines bouddhistes. Le statut de religieux et de prêtre chinois, en l'occurrence les bonzes, était peu considéré :

> Ces Mandarins n'ont aucune estime pour les religieux et les prêtres qui servent leurs idoles, parce que généralement ils ne croient en rien et il leur semble qu'à la mort tout est fini, et que ces lois de Xaca et d'Amida et d'autres sont là pour tromper et divertir le peuple, les gens rudes et ignorants[58].

12 L'image des Mandarins « philosophes » et des bonzes « religieux », les deux groupes sociaux qui agissent sur la stratégie de Valignano, de Ruggieri et plus tard de Ricci, était à peu près figée dès le début de la mission. Valignano était renseigné par Ruggieri qu'il nomme à plusieurs reprises[59]. Dans une lettre datant du 23 novembre 1588, Valignano avertit le général Acquaviva que les chapitres sur la Chine de la première partie de l'*Historia* sont à rectifier en raison des tribulations qu'ont subies les missionnaires en Chine. Il demande que rien ne soit publié avant qu'il puisse le corriger en personne[60]. L'*Historia* ne fut jamais publiée de son vivant, mais une nouvelle description de Chine se trouve dans le *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam* (*De la mission des légats japonais à la Curie Romaine*) imprimé à Macau en 1590 par Duarte de Sande (1547-1599)[61].

3. De la « philosophie » à la « religion » dans le De *Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam*

13 Valignano eut le dessein d'écrire le *De Missione Legatorum Iaponensium* au retour de l'ambassade japonais à Goa le 29 mai 1587. Quelques années suffirent pour que l'image représentant une hiérarchie dichotomique soit remplacée par une autre où coexistaient parallèlement trois « sectes », toutes perçues d'un point de vue « religieux » et qui se rapproche de celle que transmet le journal de Ricci.

14 Valignano avait envoyé en 1582 de l'Archipel nippon à Rome l'ambassade des années *Tenshō* 天正, constituée d'une équipe de quatre adolescents. Il avait l'intention d'une part, d'introduire de nobles japonais devant les Européens comme garantie de l'authenticité des écrits jésuites ; d'une autre, d'étaler devant les jeunes Japonais le prestige de la religion catholique embrassée par les plus puissants souverains, de même que les richesses et les splendeurs des royaumes chrétiens. Les légats, accompagnés par le jésuite portugais Diogo de Mesquita (1553-1614), débarquèrent à Lisbonne le 11 août 1584 et visitèrent ensuite le Portugal, l'Espagne et l'Italie. Durant leur séjour, ils furent accueillis en grande pompe par les hommes les plus puissants de l'Europe tels que le roi Philippe II (1527-1598) et les papes Grégoire XIII (1502-1585) et Sixte V (1521-1590). Les

jeunes hommes retournèrent au Japon le 13 avril 1586 à partir de la capitale du Portugal, d'où ils rapportèrent des caractères mobiles européens selon la demande de Valignano afin de monter une imprimerie[62].

15 Encouragé par le succès de leur voyage, le Visiteur décida de rendre la moisson plus abondante en rédigeant en espagnol une présentation des régions que les ambassadeurs avaient traversées tout au long de leur pèlerinage à Rome[63]. Le livre commence par présenter le motif de l'ambassade, le voyage à Macao et les Indes ; la société, la politique et l'éducation des royaumes chrétiens d'Europe en général ; le royaume du Portugal, de l'Espagne, et la Papauté ; la visite de diverses villes d'Italie ; leur retour via Coimbra et pour finir un exposé sur la Chine. Cette synthèse des connaissances géographiques et anthropologiques selon une conception jésuite était destinée à l'instruction des étudiants japonais des collèges jésuites. Duarte de Sande se chargea de transposer le texte en dialogue dans la langue latine d'où résulte le troisième ouvrage imprimé avec la typographie importée du Portugal[64]. La volonté de présenter une image du monde en vue de rectifier les écrits erronés était présente. Selon l'étude de Rui Manuel Loureiro, l'Europe y est dépeinte selon une perspective « orientale », et les contrées asiatiques, abordées en accord avec une vision « occidentale[65] » Valignano attendait une version japonaise dès que les caractères japonais seraient arrivés d'Europe, ainsi que des traductions en différentes langues européennes, mais cela n'advint pas avant le XX^{e} siècle[66]. Le dialogue sur la Chine, l'objet de notre analyse, fait exception car il parut en anglais, lorsque l'un des rares exemplaires en latin tomba sous la main de Richard Hakluyt, grand collectionneur et éditeur de littérature de voyages, qui l'inclut dans la seconde édition de sa collection *Principal Navigations* sous le titre de « *An excellent treatise of the kingdome of China, and of the estate and government thereof* ». L'auteur n'y est pas mentionné, mais il est pourvu d'une notice : « *Printed in Latine at Macao, a citie of the Portugals in China, An. Dom. 1590, and written Dialogue-wise. The speakers are Linus, Leo and Michael*[67]. »

16 Ces derniers sont les trois personnages principaux à mener la discussion dans les trente-quatre dialogues dont le *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam* est composé. Michael, le locuteur principal, est inspiré de l'un des jeunes ambassadeurs, Michael (ou Miguel) Chijiwa Seizaemon千々石ミゲル (1569-1633) qui est neveu de Ōmura Sumitada大村純忠 (1533-1587) et cousin d'Arima Harunobu 有馬晴信 (1567–1612), deux *daimyō* respectivement baptisés en 1563 et en 1579. Il raconte son voyage à Linus et à Leo, lesquels n'ayant pas quitté le Japon, lui posent de nombreuses questions. Ces deux figures dérivent aussi de personnalités historiques, cousins de Michael : Linus de Ōmura Suminobu, fils d'Ōmura Sumitada et frère cadet de Ōmura Yoshiaki (大村喜前, 1568 – 18 septembre 1615) ; Leo d'Arima Sumizane (ou Matazaemon), frère cadet d'Arima Harunobu. Les trois autres légats participent de temps à autre à la conversation[68]. Les jésuites peuvent ainsi inculquer leur vision du monde à travers des protagonistes japonais convertis au christianisme, sans avoir recours au rôle du prêtre chrétien.

17 Dans le dialogue sur la Chine, Valignano présente d'abord l'aspect « philosophique » du confucianisme par la bouche de Michael lorsqu'il en vient aux « lettres » (*litteratura*) :

> En effet, bien qu'il soit notoire que les Chinois cultivent de nombreux arts libéraux, et surtout chacune des deux branches de philosophie qui traite de la nature des choses et les mœurs, et qu'il y ait parmi eux des Académies où sont enseignés ces arts, cette opinion est à considérer en grande partie plus répandue que vraie[69].

18 Valignano explique que les Chinois s'appliquent aux lettres afin de grimper dans l'échelle sociale en passant les examens mandarinaux. Les magistrats principaux issus de ce système sont versés « dans les lois du royaume et dans le champ des rites » (*in regni legibus urbanitatisque rationibus versati*)[70]. Le Visiteur reconnaît une « philosophie qui traite des mœurs » (*Philosophiam quae de moribus agit*) et des livres qui « traitent la nature des choses » (*de rerum natura agunt*).

> De fait, en ce qui concerne cette Philosophie qui traite des mœurs, les livres à apprendre parfaitement qui sont toujours entre les mains sont remplis de ses préceptes, qui sont si importants et si subtils que l'on ne peut attendre plus d'hommes manquant de la lumière de la foi. Il y a aussi des livres qui traitent de la nature des choses, mais en cette matière il faut croire qu'ils abondent en erreurs autant que les nôtres[71].

19 Les livres de philosophie qui traitent de la nature des choses et des mœurs désignent les ouvrages néoconfucéens, assidûment lus par les lettrés pour préparer leurs examens. Le savoir des jésuites sur les livres chinois s'était approfondi grâce aux études de Ruggieri qui ne tarissait pas d'éloges sur le néoconfucianisme[72]. Renseigné par Ruggieri, Valignano avait une grande estime des mœurs chinoises, dont il liste les cinq constantes confucéennes[73].

20 L'apparence « religieuse » du confucianisme n'est qu'une « fausse religion[74] » pour le Visiteur quand il décrit le culte que l'empereur rend au Ciel et aux ancêtres :

> Au sujet de la religion, l'empereur suit généralement les opinions des magistrats en attribuant une suprême volonté divine au ciel et à la terre en tant que géniteurs de toutes les choses, et en leur offrant des sacrifices par les rites les plus solennels. Il possède de nombreux temples somptueux dédiés aux ancêtres, où il leur offre l'honneur divin[75].

21 Le Ciel n'était pas encore assimilé au Seigneur du Ciel (*Re del Cielo*) comme dans le journal de Ricci[76]. Valignano remarquait que ce culte, pratiqué par l'empereur de Chine et les magistrats, ne l'empêchait pas de favoriser les prêtres des autres « sectes », pour lesquelles il élève des temples à leurs patrons et auxquels il assigne d'amples revenus. « Ainsi il protège de cette façon toutes les sectes de son royaume au point de montrer la volonté d'honorer toutes les fausses religions, et de s'appliquer à divers et multiples genres de superstitions[77]. » L'administration de la Chine était en accord avec l'« instinct de la nature » (*naturae instinctu*) sous la direction de lettrés cultivés dont la doctrine est présentée comme une « secte » :

> Comme le royaume de Chine a jusqu'à présent toujours manqué de vraie religion, et que les premiers débuts sont maintenant restreints dans d'étroites limites, cette très ingénieuse nation a par ailleurs toujours vécu dans la plus grande erreur et l'ignorance de la vérité, elle a suivi de multiples sectes et elle s'est dispersée dans de diverses opinions[78].

22 Trois d'entre elles sont célèbres : la première appartient à ceux qui professent la doctrine du célèbre « philosophe » Confucius (*Confucius philosophus*)[79] ; la seconde suit les dogmes de Siddhārtha Gautama (*Xaqua*) ; la troisième est celle des *daoshi* (*Tauzu*) qui imitent une personne qu'ils croient être d'une « grande sainteté » (*sanctitate insignem*)[80]. Comme dans l'*Historia*, le bouddhisme et le taoïsme sont associés au peuple et aux illettrés. Valignano ne s'attarde pas sur la description de ces deux enseignements peu estimés.

23 Le nom de Confucius paraît sous sa forme latinisée, probablement pour la première fois dans une œuvre publiée. L'enseignement de Confucius sur lequel repose l'espoir de la

mission, est considéré comme le plus proche du christianisme, comparé au bouddhisme et au taoïsme. Il consiste à « suivre la lumière naturelle en pratiquant avec ferveur les vertus » (*naturae lumen tamquam ducem sequi, virtutibus illis…diligenter operam navare*) et d'œuvrer pour une juste constitution de la famille et du royaume[81]. Cette phrase rappelle le début de la *Grande Étude* (*Daxue* 大學), premier des *Quatre Livres* que traduit Ruggieri à cette époque, où il faut « se servir de la lumière naturelle en soi pour faire resplendir toujours plus ses vertus innées » (*ming mingde* 明明德). Toutefois, les « rites païens » des confucéens sont bel et bien présents :

> Tous les magistrats et les autres qui se consacrent aux lettres suivent cette institution. On dit que Confucius a lui-même retrouvé une bonne partie des écritures et la considération qu'on lui porte est si grande que ses adeptes se rassemblent tous les jours de la nouvelle et de pleine lune dans cette école philosophique dont j'ai parlé tantôt, et ils s'agenouillent trois fois et pressent leur tête sur la terre devant son image en l'honorant par de l'encens brûlé et des cierges allumés. Non seulement les élèves mais les hauts magistrats s'y prêtent[82].

24 Confucius aurait pu être louable, si ce n'est qu'il ne connaissait ni Dieu, ni la vie après la mort. Il avait attribué une trop grande importance à la fatalité céleste et au destin. Les jésuites ne s'étaient pas résolus à acquitter Confucius du crime d'idolâtrie : il vénérait les stèles dédiées aux ancêtres (*statuis maiorum*)[83]. L'image des rites rendus aux ancêtres, illustrée dans le *De Missione*, se rapprochait de celle du journal de Ricci où le culte sera jugé alors en dehors de toute idolâtrie (*fuori di ogni idolatria*)[84].

Conclusion

25 L'étude des descriptions du Visiteur avant l'apparition de la « stratégie » de Ricci au sujet du confucianisme nous a mené à nous intéresser à une autre catégorie que la « religion » : la « philosophie ». L'aspect « philosophique » du confucianisme entre en scène dans les écrits de Valignano avant son aspect « religieux ». Cela s'explique peut-être par l'approche de la pensée chinoise à travers la lecture des livres menée par Ruggieri, qui joue un rôle important dans la compréhension du néoconfucianisme par le Visiteur. L'interprétation du néoconfucianisme et l'image des lettrés que ce dernier en tire dirige sa stratégie d'évangélisation. La mission en Chine subissait en ces années des échecs en particulier dus à la méfiance des Chinois envers les étrangers. Le Visiteur qui comptait sur l'autorité de l'Empereur de Chine pour convertir les lettrés philosophes, s'aperçoit que les lettrés eux-mêmes, adeptes de la « secte » de Confucius, restaient l'espoir principal des jésuites. L'expérience vécue des missionnaires a aussi marqué le Visiteur qui présente alors les rites confucéens sous l'aspect d'une « fausse religion », plus proche du christianisme que les autres sectes. Les jésuites étaient à mi-chemin de la stratégie de Ricci.

BIBLIOGRAPHIE

Sources d’archives

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI, Rome), Japonica-Sinica (Jap.-Sin.) 11, I ; Jap.-Sin. 101, II.

Michele Ruggieri, « *China seu Humana Institutio* », Biblioteca Nazionale Centrale di Roma (Rome), Fondo Gesuitico, ms. 1185 (3314).

Sources imprimées

Alvarez-Taladriz, José Luis, 1973, « El proyecto de embajada del papa a la China y el padre Alejandro Valignano, S. J. (1588) », *Tenri Daigaku gakuho*, vol. 25, nº 2, pp. 60-94.

Alvarez-Taladriz, José Luis, 1974, « El proyecto de embajada del papa a la China y el padre Alejandro Valignano, S. J. (Conclusion) (1588-1603) », *Tenri Daigaku gakuho*, vol. 25, nº 4, pp. 167-182.

Cruz, Gaspar da [1570], *Tratado em que se contam muito por extenso as cousas da China com suas particularidades e assim do reino de Ormuz composto por el R. Padre Frei Gaspar da Cruz da Ordem de São Domingos*, trad. de Fan Weixin, Macau, éd. de Filipa Calado, 1996, Museu Marítimo Instituto de Promoção do Comércio e do Desenvolvimento de Macau.

Hakluyt, Richard (éd.), 1599, « An excellent treatise of the kingdome of China, and of the estate and government thereof », *The second volume of principal navigations, voyages, traffiques and discoveries of the English nation*, London, George Bishop, Ralph Newbery & Robert Barker, vol. 2, Part II, pp. 88-98.

Ricci, Matteo, *Lettere* (1580-1609), éd. et trad. de Francesco D'Arelli, 2001, Macerata, Quodlibet.

Ricci, Matteo & Trigault, Nicolas, 1615, *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu* [Augsburg], Augustae Vind., Apud Christoph. Mangium.

Ricci, Matteo, *Opere storiche del P. Matteo Ricci*, éd. Pietro Tacchi Venturi S. J., 1911-1913, Macerata, Filippo Giorgetti.

Ricci, Matteo, *Storia dell’introduzione del Cristianesimo in Cina, Fonti Ricciane, Libri I-III, Da Macao a Nanciam (1582-1597)*, éd. Pasquale Maria d’Elia S. J., 1942, Roma, Libreria dello Stato.

Sande, Eduardo de, 1590, *De missione legatorum Iaponensium ad Romanam curiam, rebusque in Europa, ac toto itenere animaduersis Dialogus ex ephemeride ipsorum legatorum collectus, & in sermonem Latinum versus ab Eduardo de Sande sacerdote Societatis Iesu*, in Macaensi Portu, in domo Societatis Iesu.

Sande, Eduardo de, 1992, *Um tratado sobre o reino da China dos padres Duarte Sande e Alessandro Valignano*, trad. de Rui Manuel Loureiro, Macau, Instituto Cultural de Macau

Sande, Eduardo de, 1997, *Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à Cúria Romana*, trad. de Américo da Costa Ramalho, Macau, Fundação Oriente.

Sande, Eduardo de, 2009, *Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à Cúria Romana*, rééd. latine et trad. de Américo da Costa Ramalho, Coimbra, Universidade de Coimbra

Sande, Eduardo de, 2012, *Japanese travellers in sixteenth-century Europe: a dialogue concerning the mission of the Japanese ambassadors to the Roman Curia (1590)*, trad. de Joseph Francis Moran, Farnham, Burlington, Ashgate.

Sande, Eduardo de, 2016, *Dialogo sulla missione degli ambasciatori giapponesi alla curia romana e sulle cose osservate in Europa e durante tutto il viaggio: basato sul diario degli ambasciatori e tradotto in latino*

da Duarte de Sande, sacerdote della Compagnia di Gesù, trad. de Pia Assunta Airoldi, Firenze, Leo S. Olschki.

Valignano, Alessandro, 1944, *Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias orientales (1542-64)*, éd. Josef Wicki S. J., Roma, Institutum Historicum Societatis Jesu.

Valignano, Alessandro, 1586, *Catechismus christianae fidei, in quo veritas nostrae religionis ostenditur, et sectae Iaponenses confutantur,* Olypsipone, Antonius Riberius.

Appareil critique

App, Urs, 2010, *The Birth of Orientalism*, Philadelphia, Oxford, University of Pennsylvania Press.

App, Urs, 2012, *The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*, Rorschach, University Media.

Billeter, Jean François, 1979, « Pékin : la découverte de la philosophie (1566-1570) », *Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602), Contribution à une sociologie du mandarinat de la fin des Ming*, Genève, Droz, pp. 67-98.

Chan, Hing-Ho, 2005, « Le *Mingxin Baojian* 明心寶鑑 Miroir précieux pour éclairer l'esprit), Premier livre chinois traduit dans une langue occidentale (le Castillan) », Jean-Louis Bacqué-Grammont & Angel Pino (éd.), *D'un Orient l'autre. Actes des troisièmes journées de l'Orient, Bordeaux, 2-4 octobre 2002*, Paris-Louvain, Peeters, pp. 101-108.

Cheng, Anne, 1984, « La trame et la chaîne : aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 5, n° 5, pp. 13-26.

Cheng, Anne, 2002, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil.

Elman, Benjamin, 1998, « The Formation of "Dao Learning" as Imperial Ideology during the Early Ming Dynasty », Theodore Huters, Ru Bin Wang & Pauline Yu (éd.), *Culture and State in Chinese History*, Stanford, Stanford University Press, pp. 58-82.

Gernet, Jacques, 2007, « Le 'matérialisme' chinois au XVI^e^ siècle », *Société et pensée chinoises aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, Paris, Fayard, pp. 9-26.

Gisondi, Francesco Antonio, 1999, *Michele Ruggeri S.J.: missionario in Cina, primo sinologo europeo e poeta "Cinese"*, Milano, Jaca book.

Hsia, Ronnie Po-Chia, 2010, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*, Oxford, Oxford University Press.

Liu, Yu, 2011, « The true pioneer of the Jesuit China Mission: Michele Ruggieri », *History of Religions*, vol. 50, n° 4, pp. 362-383.

Loureiro, Rui Manuel, 1992, « Introdução », *Um tratado sobre o reino da China dos padres Duarte Sande e Alessandro Valignano (Macau, 1590)*, Macau, Instituto Cultural de Macau, pp. 13-29.

Maraini, Dacia, 2016, « Prefazione », *Dialogo sulla missione degli ambasciatori giapponesi alla curia romana e sulle cose osservate in Europa e durante tutto il viaggio: basato sul diario degli ambasciatori e tradotto in latino da Duarte de Sande, sacerdote della Compagnia di Gesù*, Marisa Di Russo (éd.), Firenze, Leo S. Olschki, pp. 1-49.

Massarella, Derek, 2012, « Introduction », *Japanese travellers in sixteenth-century Europe: a dialogue concerning the mission of the Japanese ambassadors to the Roman Curia (1590),* Derek Massarella (éd), Farnham, Burlington, pp. 1-31.

Meynard, Thierry S. J., 2017, *Research on the Introduction of Western Learning, Vol. 6: Introduction of Western Learning and Translation of the Confucian Classics Xixue dongjian yanjiu 6 : Xixue dongjian yu rujia jingdian fanyi*, Beijing, *Shangwu yinshuguan*, 2017.

Meynard, Thierry S. J. & Villasante, Roberto S. J., 2018, *La filosofía moral de Confucio, por Michele Ruggieri, S. J. : La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590,* Bilbao, Ediciones Mensajero.

Moran, Joseph Francis, 1993, *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*, London, New York, Routledge.

Oliveira, Francisco Roque de, 2007, « Terra, costumes e ritos chineses segundo a historia del principio y progressio de la Compañia de Jesús en las Indias Orientales de Alessandro Valignano », *Review of Culture International Edition*, 19, pp. 154–170.

O'Neill, Charles E., 2001, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: Piatti-Zwaans*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas.

Spence, Jonathan-D. 2001, « Voyageurs du XVI[e] siècle », *La Chine imaginaire. Les Chinois vus par les Occidentaux de Marco Polo à nos jours*, Montréal, PU Montréal, pp. 33-55.

Standaert, Nicolas S. J. (éd.), 2001, *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, Leiden, Brill.

Standaert, Nicolas S. J., 2017, « Early Sino-European Contacts and the Birth of the Modern Concept of "Religion" », *Rooted in Hope: China - Religion - Christianity (Festschrift in Honor of Roman Malek S.V.D. on the Occasion of His 65th Birthday)*, Barbara Hoster, Dirk Kuhlmann & Zbigniew Weselowski (éd.), New York, Routledge, pp. 3-27.

Wang, Frédéric, 2004, *Le néo-confucianisme mis en examen: la pensée de Wang Tinxiang (1474-1544)*, thèse de doctorat, Institut National des Langues et Civilisations Orientales.

Wicki, Josef S. J., 1944, « Einführung zur Indischen Geschichte Valignanos », *Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias orientales (1542-64)*, Josef Wicki S.J. (éd.), Roma, Institutum Historicum Societatis Jesu, pp. 19-109.

Yu, Ying-Shih 余英時, 2008, *Song Ming lixue yu zhengzhi wenhua*, Changchun Shi, Jilin chuban jituan.

NOTES

1. Standaert 2001, p. 681.
2. Valignano occupe la charge de Visiteur des Indes Orientales de 1574 jusqu'en 1595, à l'exception des années où il a exercé celle de Provincial de l'Inde de 1583 à 1587. Son dernier poste a été celui de Visiteur du Japon et de la Chine, dans lequel il est demeuré jusqu'à sa mort, survenue en 1606 à l'âge de 67 ans.
3. Standaert 2001, pp. 681-682.
4. *Ibid.*, p. 682.
5. *Ibid.*, p. 685.
6. *Ibid.*, pp. 684-685.
7. Standaert 2017, pp. 3-27.
8. Le manuscrit italien fut publié en 1911, puis en 1942, voir Ricci, *Opere…*; Ricci, Storia…
9. Ricci & Trigault, De Christiana expeditione…
10. Standaert 2017, pp. 3-27.

11. *Ibid.*, pp. 3-27.
12. Urs App a démontré que les Occidentaux, y compris les jésuites, ont souvent décrit les « religions asiatiques » comme possédant deux formes : une forme « externe » ou « exotérique », l'autre « interne » ou « ésotérique » : App 2010, pp. 2-3. Dans *The Cult of Emptiness*, App explique comment Valignano identifie la forme « interne » à de la « philosophie » au sujet du bouddhisme au Japon. En Chine, les jésuites João Rodrigues S. J. (ca.1561-1633) et Niccolò Longobardo S. J. (1565-1655) appliqueront cette distinction au confucianisme, au bouddhisme et au taoïsme, voir App, 2012, pp. 51-110.
13. Ricci, *Opere...*, vol. 2, p. 401.
14. Biblioteca Nazionale Centrale di Roma (BNCR), Gesuitico, ms. 1185 (3314), f^os^ 78 r^o^-93r^o^.
15. Chan 2005, pp. 101-108.
16. Wang 2004, pp. 40-67.
17. Cheng Yi 程頤 (1033-1107) et Cheng Hao 程顥 (1032-1085).
18. Cheng 2002, p. 473.
19. Le terme chinois *lixue* 理學 peut signifier soit l'ensemble des courants néoconfucéens, soit en particulier l'une des branches qu'on dénomme l'école *Chengzhu* (*id est* l'école du Principe). Les historiens distinguent plusieurs courants principaux qui se développèrent au sein du néoconfucianisme, qui, outre l'école du Principe, comprend aussi l'école intuitionniste (*xinxue* 心學), l'école du Souffle (*qixue* 氣學) et l'école du Nombre (*shuxue* 數學), voir Wang 2004, pp. 40-67. Pour une introduction à la pensée chinoise au XVI^e^ siècle, voir Gernet 2007, pp. 9-26.
20. Cheng 2002, p. 476.
21. *Ibid.*, p. 499.
22. Yu 2008, pp. 160-175.
23. Elman 1998, pp. 58-82. Pour une présentation du rapport entre le néoconfucianisme et la pensée mandarinale, voir Billeter 1979, pp. 67-98.
24. Cheng 2002, p. 517.
25. Le compendium des *Quatre livres* comporte la *Grande Étude* (*Daxue* 大學), l'*Invariable Milieu* (*Zhongyong*中庸), les *Entretiens de Confucius* (*Lunyu* 論語) et le *Mengzi* 孟子. La constitution du Canon confucéen est un long processus qui a donné lieu, au fil du temps, à des ensembles textuels différents, voir Cheng 1984, pp. 13-14.
26. Sur la traduction en espagnole de 1590, voir Meynard & Villasante 2018. Il y a de nombreuses études récentes sur les traductions en latin de Ruggieri, plusieurs sont publiées dans Meynard 2017.
27. Les manuscrits des deux parties sont conservés aux Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma) Jap.-Sin. 49 et Jap.-Sin. 67. Ils ne seront publiés dans leur intégralité qu'en 1944 par Josef Wicki, S.J. Sur les raisons de la rédaction de l'*Historia*, la description des manuscrits et la paternité de l'œuvre, voir Wicki 1944, pp. 31*-41*,49*-53*, 58*-85*.
28. Moran 1993, p. 3.
29. Sande, Dialogo... trad. de Airoldi, pp. 615-616 ; Liu 2011, p. 365.
30. Valignano, Catechismus...
31. Wicki 1944, p. 47*.
32. *Ibid.*, p. 87*.
33. Valignano, Historia..., pp. 214-228.
34. Ibid., pp. 229-244.
35. Ibid., pp. 245-256.
36. Ibid., p. 228.
37. Voir le chap. 5 « De la religion et des cérémonies des Indiens » (*De la religión y cerimonias de los Indios*) et chap. 19 « De la religion et des sectes des Japonais » (*De la religión y sectas de los japones*), Valignano, *Historia...,* pp. 30-40, 154-163.
38. « *Capitanes y oficiales* », Valignano, *Historia...,* p. 233.

39. Valignano, *Historia...*, p. 233.

40. *Ibid.*, p. 234.

41. Au sujet de Gaspar da Cruz, voir Spence 2001, pp. 33-55.

42. Francisco Roque de Oliveira a tenté d'analyser les différentes sources sur lesquelles Valignano se serait appuyé pour décrire la Chine. Juste avant Valignano, Gaspar da Cruz a consacré les chap. 16, 17, 18 et 19 aux Mandarins qu'il nomme « *Loutia* », voir Cruz, *Tratado...*, pp. 95-111 ; Oliveira 2007, pp. 154–170.

43. «*Porque como montan tanto las letras, cada uno haze lo que puede por aprenderlas y llegar a ser mandarín: y aunque sus sciencias en respecto de las nuestras son imperfectas y paresce que están en el grado en que estavan en los philósophos antigos, antes que Aristóteles las ordenasse y se esclaresciessen con la luz de la doctrina christiana, todavía ellos tienen conoscimiento de la philosophía natural y moral, de la astrología, de mathemáticas, medicina y otras diversas sciencias*.», Valignano, Historia..., p. 239.

44. Gisondi 1999, p. 61.

45. Ricci, *Storia...*, t. 1, p. 163, n. 9.

46. Ricci est traditionnellement considéré comme l'informateur principal de Valignano, voir Wicki 1944, p. 79 ; Oliveira 2007. Il a en effet signalé qu'il a préparé un *compendium* au sujet de la Chine pour Valignano, voir la lettre de Ricci de Macao à Martino de Fornari datant du 13 février 1583, Ricci, Lettere..., pp. 47-48.

47. Lettre écrite au Général Mercurian datée du 12 novembre 1581, Ricci, *Opere...*, vol. 2, p. 402.

48. « *Aunque es algún tanto cruel y fundado en puro temor servil, todavía e Macao au Général Éves en su manera el más bien ordenado de quantos hasta agora uvo en el mundo ; de manera que en cierto modo paresce una religión bien ordenada, por la mucha obediencia y subordenación que hay entre ellos* », Valignano, Historia..., p. 240.

49. Valignano, Historia..., p. 250.

50. *Ibid.*, p. 252.

51. *Ibid.*, p. 252.

52. « *Quieren ser ellos adorados y estimados como dioses en la tierra y más siguen las escuelas y doctrina de unos sus philósophos antigos, que trataron de las virtudes morales y del buen govierno, que no la religión dél pueblo común. De aquí viene que aunque ay entre los chinas muy grande quantidad de bonzos de diversas sectas, no tienen ni la authoridad ni el poder que tienen en Japón, mas antes ordinariamente son tenidos de los mandarines en muy poca cuenta, y assí a cada paso los açotan como a la demás gente; aunque siempre ay entre ellos algunos bonzos principales que son tenidos en buena opinión, de los quales se haze mucho caso* », Valignano, *Historia...*, p. 253. Nous voyons le peu d'influence des moines bouddhistes en Chine selon Valignano, contrairement à ce que qu'affirme Francisco Roque de Oliveira, voir Oliveira 2007, p. 164.

53. Ils restèrent à Macao jusqu'au 23 juin 1590, Ricci, *Storia...*, t. 1, p. 249, n. 1 ; Wicki 1944, p. 47*.

54. Duarte de Sande était de retour à Macao depuis novembre 1587, mais il se préparait à remplacer Ruggieri en juillet 1588 suite au retour de ce dernier. Après des tribulations en Chine, Sande retourna vite à Macao, voir Hsia 2010, pp. 106-107. Sur la biographie de Sande, voir O'Neill 2001, p. 3495.

55. ARSI, Jap.-Sin. 11 I, f^{os} 1 r^{o}-8 v^{o}, voir aussi la transcription de la lettre par Alvarez–Taladriz 1973, pp. 60-94. Les transcriptions de cet article s'appuient sur celles d'Alvarez-Taladriz, tout en les modifiant légèrement.

56. ARSI, Jap.- Sin. 11 I, f^{o} 3v^{o}.

57. « *Ellos siguen una manera de filosofía moral de algunos libros antiguos que tratan buenas cosas para la vida política* », ARSI, Jap.- Sin. 11 I, f^{o} 1 r^{o}.

58. « *Estos Mandarines no tienen ninguna cuenta con los Padres y sacerdotes de sus ídolos, porque ellos comúnmente no creen en ninguna cosa y paréceles que en muriendo todo se les acaba, y que estos leyes de Xaca y Amida y otras son para engaño y entretenimiento del pueblo y de la gente ruda y ignorante* », ARSI, Jap.- Sin. 11 I, f^{o} 1 r^{o}.

59. Bien que Valignano soit principalement renseigné par Ruggieri, les deux jésuites ont entrepris deux politiques différentes envers le bouddhisme.

60. Lettre de Macao datant du 23 novembre 1588, ARSI, Jap.-Sin.11, I. f° 27 v°.

61. Sande, De missione legatorum…1590.

62. Massarella 2012, pp. 1-31.

63. Nous retenons le nom de Valignano bien qu'il y ait eu plusieurs contributeurs au livre, et Sande a probablement fait plus qu'une simple traduction. Sur la question de l'auteur, voir Loureiro 1992, p. 18 ; Massarella 2012, pp. 20-21. Maraini 2016, pp. 25-36.

64. Le premier est l'*Oratio habita À Fara D. Martino Iaponio*, Goa, 1588 ; le deuxième est João Bonifacio, *Christiani Pueri Institutio, Adolescentiæque perfugium : autore Ioanne Bonifacio Societatis Iesu*, Macao, 1588. Voir Massarella 2012, p. 15, n. 4.

65. Loureiro 1992 p. 17.

66. Une version japonaise paraît en 1942, et sera enrichie en 1969, voir Duarte De Sande, Tenshō nenkan ken.ō shisetsu kenbun taiwaroku, traduit par Kōsaku Hamada浜田耕作, Tōkyō : Tōyō Bunko, 1942; Duarte de Sande, De Sande Tenshō ken'ō shisetsuki., Tokyo : Yūshōdō shoten, 1969. Une traduction en portugais a été publiée en 1997, suivie d' une version accompagnée du texte latin, voir Sande, Diálogo…, trad. de Costa Ramalho ; Sande, Diálogo…, rééd. latine et trad. de Costa Ramalho. Pour la présentation et la traduction anglaise du livre, voir Sande, Japanese travellers…, trad. de Moran. Pour l'italien, voir Sande, Dialogo…, trad. de Airoldi.

67. Hakluyt 1599, vol. 2, Part II, pp. 88-98. Une traduction en portugais parut aussi tardivement, voir Sande, *Um tratado…*, trad. de Loureiro.

68. Il s'agit de Mancio Itō Sukemasu伊東祐益 (1569/70-1612), représentant Ōtomo Yoshishige大友義鎮 ou宗麟Sōrin (1530-1587), *daimyo* de Bungo; Jiulianus Jingorō Naka.ura S.J. ジュリアン甚五郎中浦 (1567/68-1633) et Martin Hara Nakatsukasa (ou Martinho Campo en portugais) マルティノ原 中務 (1568/69-1629). Voir Massarella 2012, pp. 6-15.

69. « *Quamvis enim vulgata fama sit, a Sinis multas ingenuas artes coli, praesertimque utramque philosophiam, quae de rerum natura et moribus agit, et apud eos esse Academias, ubi huiusmodi artes traduntur haec tamen opinio magna ex parte popularis potius, quam vera censenda est* », Sande, *De missione legatorum…*, rééd. latine et trad. de Costa Ramalho, texte original latin p. 387 ; rééd. latine, p. 723.

70. Sande, De missione legatorum…, rééd. latine et trad. de Costa Ramalho, texte original latin p. 388 ; rééd. latine, p. 725.

71. « *Nam quod attinet ad eam Philosophiam quae de moribus agit, eius praeceptis libri illi sunt referti quos ad perdiscendas litteras semper in manibus habent, in quibus tam graves subtilesque sunt sententiae ut in hominibus fidei lumine carentibus, nihil amplius desideretur. Sunt etiam libri qui de rerum natura agunt, sed hac in re tam multis erroribus illi quam nostri abundare credendi sunt.* », Sande, De missione legatorum…, rééd. latine et trad. de Costa Ramalho, texte original latin p. 388 ; rééd. latine, p. 725.

72. Les éloges de Ruggieri au sujet du néoconfucianisme se trouvent dans sa traduction en espagnol des *Quatre Livres* de 1590, ou dans sa description de la pensée chinoise en forme manuscrite intitulée « *De animi cultu atque optima dispositione ad recipiendum Evangelium* », voir Meynard & Villasante 2018 ; ARSI, Jap.-Sin. 101, II, f^os^ 300 r°-302 r°.

73. Les termes qu'il emploie sont « *urbanitas* », « *reliquae pietas* », « *beneficiorum grata recordatio* », « *fides in contrahendis negotiis* » et « *prudentia in conficiendis* », qui correspondraient respectivement à *li* 禮 (bienséance ou sens des rites), *ren* 仁 (humanité), *yi* 義 (sens des devoirs), *xin* 信 (sincérité ou fiabilité), *zhi*智 (discernement), d'après la comparaison que nous avons effectuée avec les traductions de Ruggieri dans le manuscrit « *De animi cultu…* ».

74. Sande, De missione legatorum…, rééd. latine et trad. de Costa Ramalho, texte original latin p. 393 ; rééd. latine, p. 733.

75. « *Sequitur praecipe magistratuum opiniones de religione, caelo terraeque tamquam omnium parentibus supremum numen attribuens, iisque maximo ritu sacrificans. Maiorum habet multa*

sumptuosissima templa, quibus etiam divinum honorem defert. » : Sande, *De missione legatorum…*, rééd. latine et trad. de Costa Ramalho, texte original latin p. 393 ; rééd. latine, p. 733.

76. Ricci, *Storia…*, t. 1, p. 117.

77. « *Atque ita omnes regni sui sectas quodammodo tuetur, dumque omnes falsas religiones se colere velle ostendit, in vario ac multiplici superstitionis genere versatur.* » : Sande, *De missione legatorum…*, rééd. latine et trad. de Costa Ramalho, texte original latin p. 393 ; rééd. latine, p. 733.

78. « *Cum ergo Sinicum regnum hactenus vera religione carverit, nunc vero prima eius tantum sint initia angustissimis limitibus conclusa, vixit semper natio illa alioqui ingeniosissima in summo errore ignorantioneque veritatis, et in varias opiniones distracta sectas multiplices secuta est.* », Sande, *De missione legatorum…*, rééd. latine et trad. de Costa Ramalho, texte original latin pp. 394-395 ; rééd. latine, p. 735.

79. Sande, De missione legatorum…, rééd. latine et trad. de Costa Ramalho, texte original latin p. 395 ; rééd. latine, p. 735.

80. Sande, De missione legatorum…, rééd. latine et trad. de Costa Ramalho, texte original latin pp. 395-396 ; rééd. latine, p. 737.

81. Sande, De missione legatorum…, rééd. latine et trad. de Costa Ramalho, texte original latin p. 395 ; rééd. latine, pp. 735-737.

82. « *Hoc institutum sequuntur omnes magistratus et reliqui litteris operam dantes, quarum multas Confucius ipse invenisse dicitur, tantaque est eius observantia, ut omnes hi eius asseclae, primae et plenae lunae diebus ad commune illud gymnasium, de quo supra dixi, conveniant, et ante eius imagem, quae concremato ture, cereisque accensis colitur, ter genua flectant, et in terram capita deprimant, quod non solum communes discipuli, sed etiam maximi magistratus faciunt.* », Sande, *De missione legatorum…*, rééd. latine et trad. de Costa Ramalho, texte original latin p. 395 ; rééd. latine, p. 735.

83. Sande, De missione legatorum…, rééd. latine et trad. de Costa Ramalho, texte original latin p. 395 ; rééd. latine, p. 737.

84. Ricci, *Storia…*, t. 1, p. 118.

RÉSUMÉS

Nous proposons d'observer deux catégories occidentales dont les jésuites se sont servis pour décrire la pensée chinoise dans leurs premières descriptions sur la Chine : la « philosophie » et la « religion ». Pour cela, nous examinons trois écrits d'Alessandro Valignano S. J. (1539-1606), chef suprême de la mission en Chine et au Japon : l'*Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias orientales (1542-64)* de 1583 ; une lettre de Valignano adressée au Général Claudio Acquaviva (1543-1615), datée du 11 novembre 1588 ; le *De missione legatorum iaponensium ad Romanam Curiam* publié en 1590. L'image du confucianisme qui était présentée en tant que « philosophie » indifférente, voire opposée à la « religion », bascule dans le champ de la « religion ».

In this article, we observe two Western categories used by the Jesuits to describe Chinese thought in their first descriptions of China: philosophy and religion. For this purpose, we examine three writings of Alessandro Valignano S. J (1539-1606), the supreme leader of the mission in China and Japan: the *Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias orientales (1542-64)* of 1583; a letter from Valignano addressed to General Claudio Acquaviva (1543-1615) on November 11, 1588; the *De missione legatorum iaponensium ad Romanam Curiam* published in 1590. The image of

Confucianism that was presented as a «philosophy» indifferent, even opposed to religion, switches into the field of religion.

Nos proponemos examinar dos categorías occidentales que los jesuitas utilizaron para describir el pensamiento chino en sus primeras descripciones de China: «filosofía» y «religión». Para ello, examinamos tres escritos de Alessandro Valignano S. J. (1539-1606), jefe supremo de la misión a China y Japón: la *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-1564)* de 1583; una carta de Valignano al general Claudio Acquaviva (1543-1615), con fecha del 11 de noviembre de 1588; el *De missione legatorum iaponensium ad Romanam Curiam* publicado en 1590. La imagen del confucianismo, que se presentaba como una «filosofía» indiferente o incluso opuesta a la «religión», se desplaza al campo de la «religión».

INDEX

Mots-clés : Chine, Japon, Valignano (Alessandro), jésuites, confucianisme, néoconfucianisme, philosophie, rites chinois, religion, XVIe siècle
Keywords : China, Japan, Valignano (Alessandro), Jesuits, confucianism, neoconfucianism, philosophy, Chinese rites, religion, 16th century
Palabras claves : China, Japón, Valignano (Alessandro), jesuitas, confucianismo, neoconfucianismo, filosofía, ritos chinos, religión, siglo XVI

AUTEUR

HSIN-TIEN CHUANG

École Pratique des Hautes Études
Doctorante préparant une thèse sur l'interprétation de la pensée chinoise par les missionnaires au tournant du XVII[e] siècle sous la direction de Christophe Grellard. EPHE, Laboratoire d'études sur les monothéismes (LEM).
hsintienc[at]gmail.com

Le *De Missione* dans la stratégie missionnaire et la communication culturelle d'Alessandro Valignano

De Missione *en la estrategia misionera y la comunicación cultural de Alessandro Valignano*
De Missione *in the missionary strategy and cultural communication of Alessandro Valignano*

Giovanni Pizzorusso

Mes remerciements vont à Marisa Di Russo, qui m'a fourni des articles très utiles à la rédaction de ce texte, et à Maria Antonietta Visceglia, qui m'a invité à tenir un séminaire sur Valignano à l'Université La Sapienza en 2018, ainsi qu'à l'éditeur de ce volume et aux deux réviseurs anonymes pour leurs précieuses suggestions.

Introduction

1 Le présent article examine le *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam Rebusque in Europa ac toto itinere animadversis Dialogus* [...], publié à Macao en 1590, dans le contexte de la stratégie missionnaire de son auteur, Alessandro Valignano (Chieti, 1539-Macao, 1606), visiteur des missions jésuites des Indes orientales. Je me suis orienté surtout vers l'aspect historique de la mission pour mettre en évidence le croisement des cultures avant la lettre promu par le jésuite dans sa stratégie de communication. Valignano développa cette stratégie lors de son premier séjour au Japon, surtout entre 1580 et 1582. Selon lui, l'action apostolique n'aboutirait que sur la base d'une connaissance mutuelle, en établissant la communication entre la culture du Japon, destination de l'effort missionnaire, et celle de l'Europe, en particulier l'Europe catholique (Portugal, Espagne, Italie, mais surtout Rome et la papauté).

2 Fort de cette conviction, Valignano prend deux initiatives à peu près contemporaines. D'abord, la rédaction du *Cérémoniel* (*Advertimientos e avisos acerca dos costumes e catangues*

de Jappão, écrit en octobre 1581), qui fixe les attitudes à observer pour que la société du Japon accepte et respecte les missionnaires[1]. Ensuite, de 1582 à 1590, l'organisation d'un voyage en Europe, d'une délégation de jeunes Japonais, fils de daimyō (seigneurs) chrétiens du Kyūshū, pour leur en faire visiter villes et cours et voir de leurs propres yeux les réalités de l'Église catholique romaine en tant qu'institution centrale de diffusion de foi chrétienne. À l'époque ce voyage fut immédiatement considéré comme une véritable ambassade, que soit en Europe, où les jeunes gens furent accueillis en légats auprès du pape et des princes, ou au Japon, où ledit voyage est dénommé ambassade Tenshō. Selon le dessein de Valignano, à leur retour au Japon, ils étaient censés rapporter leur expérience édifiante de la grandeur de l'Europe et surtout du pape et de sa cour romaine et exalter par là même temps la religion catholique à laquelle ils adhéraient. De cette expérience directe allait naître un livre : *De missione*. Donc, même s'il ne fut publié à Macao qu'en 1590, cet ouvrage était déjà bien planifié lors du départ de la mission Tenshō et étroitement lié à la stratégie de Valignano[2].

1. Alessandro Valignano

3 L'élaboration de cette vaste stratégie, qui prévoit la circulation entre des continents lointains non seulement d'informations, mais aussi de personnes, est due à la perspicacité politique du jésuite Valignano. Rappelons ici les aspects de sa formation, qui montrent combien il est familier du pouvoir et des institutions[3]. Il descend d'une illustre famille de Chieti qui a donné à la ville un évêque important au XVe siècle (Colantonio Valignano), puis maintenu des siècles durant, avec une fortune foncière considérable, une position de primauté et de prestige dans les charges civiles (le *camerlengo*) et religieux de la ville. En 1557, à 18 ans, Valignano obtient son doctorat en droit à l'université de Padoue, centre de l'aristotélisme italien. La famille Valignano est bien introduite à la Curie romaine, grâce à ses contacts avec les papes d'alors : Paul IV (1555-59), l'ancien évêque de Chieti Gian Pietro Carafa, bien connu du père de Valignano, et Pie IV Gian Angelo Medici (1559-1565). Deux cardinaux, neveux de ce dernier, aideront le jeune Alessandro. L'un, Carlo Borromeo, intervient dans une situation difficile où Alessandro fut mis en prison, puis banni de la République vénitienne. L'autre, Marco Sittico Altemps, l'emmène avec lui à Rome comme auditeur. Alessandro a donc l'expérience directe de la Curie papale et partagea en même temps l'éducation noble et la culture humaniste présentes au sein de la Compagnie de Jésus. Dans les années 1560, il approfondit sa vocation, entre au Collège romain en 1566 à 27 ans et prononce ses vœux perpétuels en 1573. Durant sa brève formation, il est aussi recteur du Collège de Macerata et finit par acquérir une compétence de gouvernance, qui le fait connaître à ses supérieurs au point que le général de la Compagnie, le Flamand Everard Mercurian, le nomme à 34 ans Visiteur aux Indes orientales (août 1573). Leadership politique sur un vaste territoire, dont Valignano, malgré son expérience encore limitée, saura évidemment s'acquitter[4].

4 Son parcours est similaire à celui du général Claudio Acquaviva, dont le mandat s'étend de 1581 à 1615. Depuis l'Asie, Valignano entretient avec lui un contact permanent, dont une correspondance de plus de 200 lettres[5]. Né aussi dans les Abruzzes à Atri, de quatre ans plus vieux que Valignano, issu d'une famille noble de haute lignée, Acquaviva étudie le droit à l'université de Pérouse. Entré à la Compagnie à 24 ans, il en devient le préposé général à 37 ans[6]. Acquaviva, l'un des administrateurs les plus réputés de

l'histoire de la Compagnie, a la même formation et mentalité d'aristocrate que Valignano. L'un de ses proches est Rodolfo Acquaviva, missionnaire mort à Salsette en Inde, dont le même Valignano relate le martyre en Italie par une lettre imprimée et diffusée[7]. L'estime réciproque caractérise, leur vie durant, la collaboration institutionnelle entre le général de la Compagnie et le visiteur des Indes.

2. *Cérémoniel* : racines humanistes et communication culturelle et religieuse

5 Après avoir esquissé la figure de Valignano, considérons en parallèle *Cérémoniel* et *De missione*, car ces deux œuvres entrent dans la stratégie de Valignano pour faire se connaître réciproquement ces deux parties lointaines du monde, le Japon et l'Europe catholique, condition préalable selon lui à l'essor de la mission[8]. Dans le *Cérémoniel*, texte à usage interne de la Compagnie et surtout pragmatique, Valignano décrit les moyens et manières à adopter pour mériter confiance et respect des Japonais. Son propos, qui exhibe le regard anthropologique avant la lettre de son auteur[9] introduit le thème de l'adaptation du comportement des Européens aux coutumes orientales. C'est une sorte de médiation culturelle, un vade-mecum du missionnaire, de style prescriptif : on fera, on dira... Valignano y liste les comportements, par exemple les façons de se vêtir et les cérémonies sociales. Sur ce point, dans son bref séjour au Japon, François Xavier avait déjà anticipé certains de ces comportements, tel le port d'habits en soie. Dans cette société hiérarchisée, pense le Visiteur, les missionnaires ne seront écoutés et considérés que s'ils se conforment aux coutumes des bonzes zen et adoptent leur gravité et leur style. De plus, ils doivent observer le cérémoniel dans les relations verbales et écrites à tous les différents niveaux de la société, comme savoir accueillir les invités dans la maison selon les règles et les cérémonies, comme pour le thé.

6 Valignano soutient aussi que le peuple japonais était fort attentif à ces choses, que règlent des livres spécialisés (relations avec les invités, les domestiques), et méprise en outre les étrangers qui ne les respectent pas, et ceux-ci ne disposent que d'un certain temps pour s'y conformer. Enfin, ledit peuple tiendrait pour non orthodoxe tout comportement indigne de la part des missionnaires et les rejetterait avant même de saisir le sens profond de leur approche religieuse. Pareil comportement gênerait même les Japonais convertis au christianisme, qui se sentiraient humiliés d'avoir accordé leur respect à pareils ministres du culte. Après tout, du moins au début, les Japonais n'avaient pour tout critère d'évaluation des missionnaires que leur apparence. Valignano affirme ainsi le poids de l'aspect extérieur, de la courtoisie relationnelle, de la réputation issue du comportement, de la dignité pour gagner le respect des Japonais.

7 En bref, les missionnaires se demandaient comment « devenir japonais »[10]. La question suscite la controverse chez les jésuites au Japon et inquiète les supérieurs à Rome, en particulier le général Acquaviva. L'adhésion aux coutumes du Japon entre dans la stratégie politico-culturelle de Valignano, qui fait de l'acceptation de certaines cérémonies la clé d'entrée directe et positive dans le monde à convertir. Il s'agit d'instrumentaliser la coutume pour faire connaître le christianisme et le monde qui l'exprime, *i.e.* la société et la civilisation chrétiennes de l'Europe avec ses institutions surtout religieuses, le pape et l'Église. Une clé d'accès culturelle avant tout, qui n'implique pas forcément de conséquences religieuses. Les Européens doivent apprendre le japonais, former aussi un clergé japonais indigène, mais sans pour autant

atténuer les différences entre christianisme et bouddhisme, ni chercher des compromis. L'adaptation est d'abord question de coutumes civiles. Quant au plan religieux, Valignano tient pour la chrétienté latine et l'adhésion prudente mais claire à l'Église romaine, encore que le débat sur les limites de l'orthodoxie soit ouvert chez les missionnaires[11]. Mais, comme le soutient Hélène Vu Thanh, il faut déconstruire ce « mouvement linéaire et continu pour imposer la politique d'accommodation » proposé par l'historiographie jésuite, qui trouve ses racines chez François-Xavier, déjà cité, et son « promoteur » en Valignano. La question comprend plusieurs aspects : les contrastes internes parmi les jésuites, les « réussites et les échecs de la politique d'accommodation », et surtout l'attitude active des Japonais face à cette stratégie[12].

8 Par ailleurs, la tradition humaniste qui avait formé les hommes des élites sociales en Italie et en Europe enseignait l'*accomodamento*, art de se tenir en s'adaptant aux situations locales. De plus, le rôle du cérémoniel comme élément de comparaison culturelle se situait dans la tradition européenne et italienne du XVIe siècle, répandue dans les cours. Nul hasard si Valignano débute par les cérémonies, très importantes au Japon mais non moins en Europe entre la fin de la Renaissance et le début du Baroque. Ce sujet est au centre de la culture aristocratique des XVIe et XVIIe siècles et toute une littérature existe sur le comportement correct à la cour, dont l'exemple plus renommé est le *Cortegiano* de Baldassarre Castiglione (rédigé en 1513-1518 publié en 1528). La vie de la cour a d'autant plus ses règles que Valignano, moins missionnaire que diplomate, sait qu'il les faut respecter pour recueillir la bienveillance des daimyō, les seigneurs japonais, ceux grâce auxquels le catholicisme pourra tenir au Japon et les jésuites, continuer l'œuvre d'évangélisation[13].

9 L'autre texte de référence de Valignano est par excellence le code de conduite du *Galateo* de Monseigneur Giovanni Della Casa (rédigé en 1551-1555, publié en 1558), qui concerne plus l'homme du commun, avec des règles assez précises comme celles sur la tenue vestimentaire :

> Chacun doit s'habiller correctement en fonction de son état et de son âge. En fait, en le faisant d'une autre manière, il semble mépriser les gens. C'est pourquoi les citoyens de Padoue s'offensaient généralement lorsqu'un monsieur vénitien se promenait vêtu en robe de bure dans leur ville, comme s'il était à la campagne. Il faut s'efforcer de se conformer le plus possible à la coutume des autres citoyens et s'habituer aux usages du lieu, même s'ils étaient ou semblaient être moins confortables et moins gracieux que les anciens. Si toute la ville porte des cheveux rasés, on ne doit pas porter des cheveux longs, ou si les autres citoyens n'ont pas la barbe, on doit la couper [...] Il ne faut jamais contredire les autres au sujet des coutumes, sauf en cas de nécessité [...] En fait, avant toute autre affectation haineuse, c'est ce qui nous rend odieux aux yeux de beaucoup de gens[14].

10 En bref, l'importance de l'habillement, de la robe était la métaphore du besoin de paraître pour acquérir de l'autorité chez les Japonais[15]. Après tout, la conversion religieuse était un travail de conviction et de médiation, donc de diplomatie. Ignorer les règles qui présidaient à cette activité, c'était être en dehors de la société politique, être tenu pour un sauvage. La conclusion qu'on peut en tirer, à savoir que l'apparence compte plus que la substance, est l'une des bases conceptuelles de l'époque baroque, mais compte aussi dans le contact interculturel. Le cérémoniel, qui sert à atténuer les différences, à s'adapter aux usages locaux et à permettre un dialogue autrement impossible, était familier à la culture de l'Europe qui, entre les XVIe et XVIIe siècles, a mûri au cours des luttes religieuses et se fondait sur la dissimulation qui va

réglementer la communication politique de l'âge baroque, ainsi que relations aussi entre l'individu et le pouvoir[16].

11 Ces conditions se retrouvent dans les sociétés d'Orient, et ce même avec leurs différences internes et leur structure hiérarchique, qui peuvent entraver la relation du jésuite avec la société entière, du pauvre au puissant. Mais il faut respecter les règles sociales pour appréhender ces réalités du terrain en vue de la conversion. Par conséquent, les religieux, tout convaincus soient-ils de la supériorité de leur culture d'origine, doivent s'adapter pour être reconnus dans leur autorité et en même temps bénéficier de la confiance des peuples visés et surtout de leurs diverses élites sociopolitiques et culturelles. Le déguisement et l'adaptation sont légitimes à ces fins. Le mode opératoire des cérémonies offre la voie la plus adéquate afin d'établir un plan commun par lequel introduire les principes du Christianisme.

12 À l'époque de Valignano, l'idée d'adaptation manifeste l'effort concret d'évangélisation que la découverte de peuples nouveaux et la différenciation culturelle au sein de l'Europe ont stimulé, mais qui trouve aussi certaines racines chez Saint Paul Apôtre[17]. Mais l'urgence du moment concerne son application d'une ampleur géographique sans précédent à l'Extrême-Orient. Des choix s'imposent d'autant plus que la première expérience apostolique des franciscains en Amérique espagnole semble avoir échoué à la fin du XVIe siècle, face au retour des pratiques cultuelles indigènes[18]. Le problème de la manière de poser le message chrétien ressurgit avec bien plus de force pour la civilisation et la religion du Japon (et celles d'Orient) dans des conditions très différentes.

13 La crainte que l'adaptation ne fût que l'antichambre d'une déformation de la doctrine catholique émerge au siècle suivant avec la question des Rites. La réponse du général Claudio Acquaviva à la proposition de Valignano révèle qu'il sait bien que l'évangélisation des grandes civilisations de l'Orient ne se fera pas par simple superposition de la culture européenne et du christianisme aux traditions et cultes locaux. Ces civilisations sont trop fortes et trop ancrées. Si Acquaviva approuve l'effort d'adaptation de Valignano à la réalité locale et la finalité instrumentale de celui-ci, et admet qu'on ne peut s'attendre à des miracles, en revanche il accepte mal, en tant qu'homme d'Église ayant vécu dans l'Italie de la Contre-Réforme, que le témoignage du sacrifice du Christ, l'exemple de vie pauvre et ascétique que le missionnaire donne en sa personne et dans ses sermons ne soient pas aussi édifiants que dans les missions internes ou populaires en Italie. Comme le soutient Valignano, l'effet d'un tel comportement au Japon ou en Chine pourrait s'avérer contre-productif au risque de compromettre l'image d'autorité indispensable à l'affirmation de la présence du missionnaire et à la consolidation du processus de conversion.

14 Valignano se rend compte que ses théories perturbent ses confrères. Aussi veut-il apporter son texte à Rome en personne lors de sa venue pour accompagner la mission Tenshō. Comme ce n'est pas possible, à cause de sa désignation en tant que provincial, il confie les voyageurs et le manuscrit du *Cérémoniel* à Diogo de Mesquita pour le livrer à Rome. On peut dire que les circonstances conjuguent les deux éléments de la stratégie de communication analysée ici : faire connaître le Japon en Europe et l'Europe au Japon.

3. Japon-Europe aller-retour : le voyage en Europe de l'ambassade Tenshō et le *De Missione*

15 Pour ce deuxième objectif, la stratégie de Valignano consiste, pour raconter de façon adéquate et convaincante l'Europe et l'Église romaine aux Japonais, à faire émaner directement des Japonais la description. Il choisit parmi la noblesse du Kyūshū convertie de très jeunes gens qui ont déjà étudié le latin dans les séminaires jésuites, assez jeunes pour être à peu près sûrs de pouvoir rentrer chez eux après ce long voyage et conter leur expérience, laquelle doit naturellement être tout à fait positive, voire passionnante, pour que la supériorité de l'Europe catholique soit nette et sans conteste. Bien sûr, Valignano a aussi un second but : montrer à l'Europe, aux cours royales, à celle du pape que ces jeunes convertis sont préparés, éduqués et réceptifs à la religion catholique et qu'il vaut la peine de financer l'entreprise missionnaire dont il est, lui Valignano, le responsable en Orient.

16 À l'époque, le Japon occupe une position particulière dans la géographie des missions. C'est un territoire autonome, non colonisé par les puissances étrangères, où le catholicisme semble s'être imposé par son message, où la formation d'un clergé local « indigène » paraît possible, où la relation avec le pouvoir politique local s'est stabilisée, où le niveau de civilisation a l'air élevé, et d'où l'on peut aussi penser à se rendre en Chine.

17 Les considérations de Valignano sur les spécificités et différences du Japon par rapport à l'Europe rappellent le classement que fait à peu près dans les mêmes années le jésuite espagnol José de Acosta dans le célèbre ouvrage *De Procuranda Indorum Salute,* publié qu'en 1588-89 mais déjà écrit dans les années 1570. Là où Valignano était provincial des Indes (depuis 1583), Acosta l'était de la province jésuite du Pérou, et plus organisateur de missions que missionnaire. Pour Acosta, les Japonais, ainsi que les Chinois, trônent au plus haut niveau de civilisation parmi les populations « barbares », c'est-à-dire non chrétiennes, parmi les civilisations comparables à celles des Grecs et des Romains antiques auprès desquelles les premiers apôtres avaient œuvré. Par conséquent, selon lui, toute tentative de conversion forcée serait une faillite. Il faut plutôt agir avec les moyens de la persuasion et de la conviction, en vivant au contact populations à convertir et en apprenant leurs langues[19]. La stratégie de Valignano est de connaître la civilisation japonaise, de s'adapter à ses usages et, en même temps, de faire connaître aux Japonais la civilisation de l'Europe catholique, d'affirmer sa supériorité et son pouvoir d'attraction, notamment au regard du pape, figure suprême du monde chrétien.

18 Ce deuxième point doit se réaliser selon les méthodes traditionnelles, typiques de la mission, telles l'envoi de descriptions du Japon en Europe et leur diffusion, mais aussi par des voies moins traditionnelles, tel l'envoi de convertis. En l'occurrence, des étudiants des séminaires jésuites du Japon, dont certains destinés à prononcer les vœux. Des jeunes gens, car ils feraient un long chemin pour aller en Europe et en revenir. Des sujets cultivés enfin, parlant latin, dont quelques lettres, écrites lors de leur « grand tour » d'Europe restent dans les archives. Ils doivent communiquer, parler, décrire le Japon à l'Europe, voire le représenter comme autant de *cartas vivas* par leur habit et leur comportement lors des manifestations publiques[20].

19 Naturellement, Valignano ne veut pas que ce contact interculturel s'établisse hors de son contrôle : il faut que la mission Tenshō ramène au Japon une image formidable, inoubliable, indélébile. Aussi, dès qu'apprenant qu'il doit rester en Inde, rédige-t-il des instructions détaillées qu'il confie à Nuno Rodrigues (ou Roiz), envoyé comme procureur de mission à Rome, qui fait le voyage avec l'expédition[21].

20 Les instructions sont un texte normatif où Valignano replace *la ida de los meniños* (le voyage des garçons) dans le contexte de sa juridiction sur le Japon[22]. Ces dispositions, partie intégrante du discours sur la stratégie de communication, sont des pièces typiques de la tradition humaniste et diplomatique. Dans ses 18 premiers points, Valignano se concentre sur les différents aspects pratiques du départ, du voyage et du séjour des « garçons ». Il planifia leur existence jusqu'en mars 1586, date de leur retour au Japon. Un programme bien défini dans le moindre détail. Les étapes de Lisbonne à Rome et l'accueil dans les couvents sont prévus pour protéger les Japonais de l'environnement extérieur.

21 Le comportement des « ambassadeurs » est des plus importants dans les *Instructions*. Sur ce point, la comparaison avec le *Cérémoniel* est significative de sa conception qu'a Valignano de l'échange culturel. Il tient à ce que les cérémonies prennent un double sens, et pour les Japonais et pour les Européens, par exemple à ce qu'on prépare à Rome des cadeaux à ramener au Japon et de style japonais, tels des paravents représentant Rome, *i.e.* des présents du type que ceux qu'apportent d'Orient les jeunes gens. Ceux-ci reviendront chargés de toutes sortes de cadeaux, reçus dans les divers cours et palais[23].

22 Un autre élément de la stratégie de Valignano consiste à faire en sorte que les garçons ne soient pas trop « européanisés » à l'issue de leur visite et gardent leur « identité » japonaise. En effet, c'est en Japonais qu'ils doivent revenir et raconter leur expérience. C'est pourquoi il prescrit que dans les grandes occasions, ils soient vêtus élégamment, mais à la japonaise. Valignano souhaite aussi qu'on les loge au couvent et non dans des palais. Le pape ne doit pas les garder à Rome pour la fin de leur formation catholique, et ils ne doivent pas non plus rester au Collège germanique de Rome, dirigé par des jésuites. Rien ne doit faire perdre de vue le véritable objectif : les Japonais rentreront chez eux pour décrire les merveilles du monde catholique en Europe.

23 Les instructions au procureur Roiz sont une pièce typique du « gouvernement à distance » sur les missions exercées par le Visiteur, qui ne se contentent pas d'indiquer le parcours de la mission Tenshō. En leur partie centrale, elles traitent des relations avec la monarchie portugaise et le Saint-Siège et situent la mission Tenshō dans le contexte des relations entre l'Église et l'État portugais sous le régime de *padroado*. C'est un moment politique délicat de la mission jésuite au Japon. En 1583, le pape Grégoire XIII garantit bien aux missions une subvention, puis, en 1585, le monopole du Japon et de la Chine, l'un de ses derniers actes. Mais son successeur Sixte V le contredit en 1586, ouvre le Japon aux membres de son ordre, les franciscains, et en fait la voie à d'autres ordres[24]. Valignano veut justement éviter qu'on désigne les évêques et qu'on accepte certains ordres, en particulier les franciscains espagnols. Quant à la mission Tenshō au regard de la couronne et de la papauté, il faut comprendre que l'opération de communication culturelle est liée au positionnement politique des jésuites et au financement de leur mission japonaise, et ce en perspective de la mission chinoise.

24 Bien qu'il use du mot *legati*, Valignano ne veut pas que les jeunes remplissent la fonction d'ambassadeurs à Rome pour montrer leur obéissance au pontife – façon traditionnelle de manifester la conversion d'un peuple au christianisme et sa

soumission au pape. Il ne tient pas à susciter au Japon le soupçon d'instrumentalisation politique du voyage. L'accueil en forme officielle et solennelle que font les Européens à la mission confirme les craintes de Valignano. L'expédition est préparée dans le moindre détail cérémoniel, de sorte que le faste solennel de la réception des envoyés dans les cours sera tout de même à la hauteur de celui qu'on réserve à de vrais ambassadeurs[25].

25 D'autre part, même si la propagande des succès du catholicisme au Japon ne manque pas, Valignano ne désire pas seulement solliciter l'intérêt de l'Europe pour l'exotisme ou la conversion docile à l'Autre, comme avec les Tupinambas présentés quelques années plus tôt à la cour du roi de France, et évoqués par Michel de Montaigne dans ses *Essais*, encore que sur un tout autre registre. Non, Valignano insiste pour que soient exaltées la « civilisation » du peuple japonais et sa capacité potentielle à rencontrer et à accueillir la culture occidentale et la religion chrétienne.

26 Le passage de l'organisation du voyage à l'écriture du livre dont il passe pour être l'auteur corrobore sa stratégie. Le texte s'appuie sur les notes des membres de la mission Tenshō et sur des ajouts issus de mainte autre source. Ces écrits sont filtrés pour communiquer l'enthousiasme des voyageurs aux séminaristes au Japon, les impressionner par la majesté et la beauté de l'Europe et de l'Église. De cette vision optimiste et propagandiste est censée émerger l'affirmation de la suprématie spirituelle universelle du Pape de Rome, propre à assurer la crédibilité de l'action missionnaire au Japon.

27 Comme on le voit dans le *De missione*, le parcours des « ambassadeurs » révèle la sensibilité aiguë du jésuite en matière de représentation et de communication politiques, tous thèmes déjà bien développés dans les traités de la Renaissance dont Valignano se nourrit probablement durant ses études. De plus, la tradition jésuite de l'écriture, entendue comme correspondance et production de livres, est bien présente dans l'éducation humaniste de cet « homme de la Renaissance ». Son attitude se concrétise dans le livre, qui ponctue l'entière expédition car il complète la stratégie amorcée avec le voyage par l'intégration de celui-ci au récit.

28 Valignano a d'autres raisons, liées à ses responsabilités, de publier en latin à Macao en 1590. Il entend faire vite circuler le livre en Europe afin de montrer que la mission Tenshō n'a absolument rien de politique et répondre ainsi aux accusations des franciscains. De plus, avec l'arrivée au pouvoir de Hideyoshi et les premières expulsions de missionnaires chrétiens en 1587, il n'est pas prudent d'imprimer le livre à Nagasaki.

29 Le *De missione* forme donc une œuvre complexe et surtout composite, entre les notes appliquées des « ambassadeurs », le texte écrit par Valignano en espagnol qui ne nous est hélas pas parvenu et la version latine de Duarte de Sande[26]. Le point d'orgue de cette entreprise eût été la traduction en japonais. Jorge de Loyola, jésuite japonais membre de la mission, séminariste à Arima, qui connaissait bien le latin, se charge de traduire le texte de Duarte de Sande en japonais, mais meurt le 16 août 1589 avant de rentrer au Japon (le seul parmi les membres de la mission Tenshō). Aussi ces « Impressions d'Europe », pour reprendre en l'adaptant le titre du livre d'Antonella Romano, issues des notes de nos Japonais et largement agencées sous la plume de Valignano, ne seront-elles pas imprimées en langue « indigène ».

30 Valignano contrôle le contenu du livre à l'évidence, souligne Marisa Di Russo[27]. Les descriptions des voyageurs sont très enthousiastes pour l'Europe, mais dépourvues

d'opinion personnelle et rendues plus « objectives » par l'intervention du jésuite, ainsi qu'intégrées à maint passage issu des livres d'autres auteurs. Ici s'affirme la perspicacité de Valignano. Tout en soulignant la supériorité de l'Europe, il ne peut forcer la critique du Japon, car cela contredirait sa tactique de reconnaissance des coutumes et traditions locales et la possibilité pour les missionnaires de s'y adapter. Dans le dialogue, l'exaltation de l'Europe prévaut : par exemple, dans la description du cortège de la cérémonie du *possesso* du Pape que les jeunes observent lors de l'élection de Sixte V, Lino, l'un des deux personnages du dialogue qui n'ont pas fait le voyage, s'adresse à Michele presque avec envie : « Heureux et chanceux vous qui, les premiers de ce monde moins cultivé qui est le nôtre, avez pu aller dans cet ailleurs si splendide et raffiné [28]. » Sans doute, il existe un contraste entre l'Europe riche, culturellement supérieure par son astronomie, bien régie par des principes ouverts au monde extérieur, et le Japon divisé par les guerres féodales, violent, bientôt fermé. Même si Valignano veille à ne pas creuser les contrastes, cette affirmation de la supériorité européenne n'en est pas moins là. Elle passe par les comparaisons sous le rapport du climat et de la couleur de la peau des habitants, mais elle est aussi atténuée, voire étouffée par la référence à d'autres pays, la Chine surtout, à la fois détestée et redoutée des Japonais. Valignano lui-même, dans le vaste domaine de ses Indes orientales, établit des différences entre Japonais, Chinois et Indiens[29].

31 La forme du texte est cruciale en termes de communication interculturelle : c'est un dialogue entre les quatre jeunes Japonais rentrés d'Europe et deux autres Japonais de leur âge. Valignano reprend la tradition dialogique de Platon à Cicéron, qui est celle de l'Humanisme et de la Renaissance, de Boccace à Castiglione, mais encore aussi celle qu'on retrouve dans les textes exégetiques du bouddhisme[30]. Mais cette formule est aussi celle de la communication apostolique. Un autre exemple, connu dans la production missionnaire, est le *Colloque des Douze* (1524) écrit par le franciscain Bernardino de Sahagún en 1564-65[31], tenu entre les premiers missionnaires franciscains au Mexique et les nobles locaux. Mais il y a une différence substantielle[32]. Les frères expriment leurs critiques de l'idolâtrie aztèque en un discours univoque, qui montre le désintérêt pour l'Autre, voire humilie le « barbare ». Au contraire, le dialogue conçu par Valignano, quoique de propagande, est d'une eau plus fine. Les jésuites n'y interviennent pas. Seuls les Japonais dispensent leur connaissance de l'Europe à deux compatriotes, qui sont à même de contrer ou justifier la prétendue infériorité du Japon. La forme du dialogue se prête à la mise en évidence des « différences et contradictions », pour citer le titre du célèbre *Tratado das contradições e diferenças de costumes* de Luís Fróis, qui sont à la base de la confrontation culturelle, ainsi que de la pratique et du discours de mission[33].

32 La politique missionnaire et la stratégie de communication méritent une dernière considération sur l'instrumentalisation des chrétiens japonais par Valignano pour promouvoir l'évangélisation. L'envoi de la mission Tenshō est à raccorder à la formation du clergé « indigène », élément clé de la politique missionnaire de Valignano. Les jeunes « ambassadeurs » doivent servir de médiateurs culturels, faire mieux connaître le Japon à l'Europe et montrer à leurs compatriotes la supériorité de l'Église catholique et de la civilisation européenne. D'ailleurs, après leur retour, les quatre envoyés entrent tous dans la Compagnie de Jésus. Un seul la quitte ensuite, mais les trois autres seront ordonnés prêtres par l'évêque Cerqueira. Cette action médiatrice se poursuit au Japon avec la transmission de la religion catholique, menée notamment par ceux qui ont vu la Ville éternelle, la Curie et le Pape. Selon Valignano, le clergé

japonais, bien éduqué, formé aux principes tridentins dans les collèges de la Compagnie, acceptant la suprématie du Pape de Rome, pourra efficacement accomplir son travail spirituel au sein de la grande communauté catholique du Japon. Toutefois, au Japon, le clergé indigène a déjà suscité une opposition croissante à la Compagnie. Les jésuites européens, qui veulent maintenir leur suprématie, découragent de plus en plus l'entrée des indigènes dans l'ordre[34].

33 Valignano est un précurseur, en avance sur son temps. La pratique d'envoyer à Rome les jeunes de diverses nations dans le but de les former en tant que missionnaires de leurs propres pays ainsi que de leur faire connaître et assimiler l'esprit « romain » va se répandre au fil des décennies, comme le montre le bel essor des collèges nationaux fondés dans la Ville éternelle pour la formation du clergé local.

Conclusion

34 On peut définir le *De missione* comme un texte de propagande à destination des Japonais en vue d'affirmer la supériorité de l'Europe catholique. Bien que proposé avec une grande prudence et le souci de ne pas offenser, le dialogue souligne les différences entre les deux mondes. Replacées dans leur contexte, l'expérience du voyage des jeunes Japonais et l'histoire de la fabrication de ce texte constituent l'un des outils de la stratégie missionnaire et communicative complexe de Valignano. Par d'autres livres de la tradition humaniste, en particulier le *Cérémoniel*, il veut rapprocher les Européens de la société et de la culture japonaises, dans le sens d'un « croisement culturel » entre l'Europe et l'Orient et, selon une attente plus concrète et immédiate, de l'essor de l'Église catholique. Ce processus long et difficile, qui fonde l'évangélisation, se développe chez Valignano en deux directions opposées, que représentent les deux œuvres évoquées ici et qui convergent dans leur oscillation continue et difficile entre l'observation des différences et la nécessité d'adaptation en vue d'un moment de synthèse qui puisse permettre la conversion.

BIBLIOGRAPHIE

Sources imprimées

Alvarez-Taladriz, José Luís, 1982, « Las "instructiones" del Visitador Alejandro Valignano, S.J. (1583) », *Sapientia. The Eichi University Review*, 16, pp. 125-186.

Castiglione, Baldassarre [1528], *Il libro del Cortegiano*, Venise, eredi di Aldo Manuzio e Andrea Torresano.

Della Casa, Giovanni, 1558, *Galateo overo de' costumi*, Venise, per Nicolò Bevilacqua.

Fróis, Luís [1585a], *Européens & Japonais. Traité sur les contradictions & differences de mœurs, écrit par le R.P. Luís Frois au Japon, l'an 1585*, 2009, Paris, Chandeigne.

Fróis, Luís [1585b], *La première ambassade du Japon en Europe 1582-1592. Première partie Le traité du père Frois*, éd. par J. A. Abranches Pinto, Yoshitomo Okamoto et Henri Bernard, Tokyo, Sophia University, 1942.

Gualtieri, Guido [1586], *Relationi della venuta degli ambasciatori Giapponesi a Roma sino alla partita di Lisbona. Con le accoglienze fatte loro da tutti i principi Christiani, per dove sono passati. Raccolte da Guido Gualtieri*, In Roma, Per Francesco Zannetti.

Pinto, J. A. Abranches, Bernard, Henri, 1943, « Les Instructions du Père Valignano pour l'ambassade Japonaise en Europe (Goa, 12 décembre 1583) », *Monumenta Nipponica*, 6, pp. 391-403.

Valignano, Alessandro [1590], *Dialogo sulla missione degli ambasciatori giapponesi alla Curia Romana e sulle cose osservate in Europa e durante tutto il viaggio basato sul diario degli ambasciatori e tradotto in latino da Duarte de Sande, sacerdote della Compagnia di Gesù*, Marisa Di Russo (éd.), Pia Assunta Airoldi (traduction), Dacia Maraini (présentation), Florence, Olschki, 2016.

Valignano, Alessandro [1581], *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone*, Franz Josef Schütte (éd.), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1946 (nouvelle édition anastatique, 2011 avec introduction de Michela Catto).

Appareil critique

Aranha, Paolo, 2008, « Gerarchie razziali e adattamento culturale: la 'ipotesi Valignano' », dans Tamburello, Adolfo, *et alii*, (éds.), *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente e Occidente*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, pp. 77-96.

Bernand, Carmen – Gruzinski, Serge, 1988, *De l'idôlatrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil.

Breggia, Rossella, 2018, « "Mosso dal divino Spirito offerse l'anima al suo Creatore": il viaggio di Rodolfo Acquaviva tra nobiltà, missione e santità », dans Martín María Morales & Roberto Ricci (éds.), *Padre Claudio Acquaviva S.J. Preposito generale della Compagnia di Gesù e il suo tempo*, L'Aquila, Deputazione abruzzese di Storia patria-Libreria editrice Colacchi, pp. 71-100.

Broggio, Paolo *et alii*, (éds.), 2007, *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, Morcelliana.

Catto, Michela, 2011, « Per una conquista dell'autorità religiosa. Alessandro Valignano tra 'buone maniere' e accomodatio gesuitica », introduction à *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone*, éd. Franz Josef Schütte, nouvelle édition anastatique, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura.

Comici, Filippo, 2019, *Il viaggio della prima ambasciata giapponese presso la Santa Sede (1582-1590). Percorsi e nuovi documenti dall'Archivio di Stato di Massa*, Genova, Biblioteca Franzoniana (Studia Ligustica, 10. Collection d'études on-line).

Da Silva Ehalt, Rômulo, 2018, « Os Japonenses no Pensamento racial de Alessandro Valignano, SJ (1539-1606) », *in* Carmen Margarida Oliveira Alveal (éd.) *Espaços coloniais: domínios, poderes e representações*, Mossorò RN (Brasile), pp. 665-677.

Di Paolantonio, Sara, 2013, « Nobiltà, patriziato e fazione: I Valignani a Chieti tra Cinque e Seicento », *Bullettino della Deputazione abruzzese di Storia patria*, 104, pp. 93-130.

Di Russo, Marisa *et alii* (eds.), 2019, *Quando il Giappone scoprì l'Italia. Itō Mancio e le « ambascerie » giapponesi 1585-1615*, Milan, 24ore cultura – MUDEC.

Fabre, Pierre-Antoine – Rurale, Flavio (éds.), 2017, *The Acquaviva Project. Claudio Acquaviva's Generalate 1581-1615 and the Emergence of Modern Catholicism*, Boston, Institute of Jesuit Sources.

Guerra, Alessandro, 2001, *Un generale tra le milizie del papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, Milan, Angeli.

Iannello, Tiziana, 2009, « "L'Indiani gionsero qui sabato". Riflessi ferraresi della prima missione giapponese alla Santa Sede (1585) », *Annali Online di Ferrara – Lettere*, vol. 1 (2012), pp. 339-356

Kouamé, Nathalie, 2009, « Quatre règles à suivre pour bien comprendre le 'siècle chrétien' du Japon », *Histoire & Missions chrétiennes*, 11, pp. 9-38.

Lison Tolosana, Carmelo, 2008, « Diferencia y Colonización. La gran aventura de Valignano », dans Adolfo Tamburello *et alii* (éds.), *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente e Occidente*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, pp. 53-62

Marino, Giuseppe, 2017 a, « La transmisión del Renacimiento cultural europeo en China. Un itinerario por las cartas de Alessandro Valignano (1575-1606) », *Studia Aurea*, 11, pp. 395-428.

Marino, Giuseppe, 2017 b, « Un "Galateo" para Oriente. Introducción a los "Advertimientos e avisos dos costumes e catangues de Japão (1581) », *Manuscrits. Revista d'História moderna*, 36, pp. 13-34.

McCoog, Thomas (éd.), *Mercurian Project: Forming Jesuit Culture 1573-1780*, Boston, Institute of Jesuit Sources, 2004.

Mongini, Guido, 2016, *Maschere dell'identità. Alle origini della Compagnia di Gesù*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

Morales, Martín María, Ricci, Roberto (éds.), 2018, *Padre Claudio Acquaviva S.J. Preposito generale della Compagnia di Gesù e il suo tempo*, L'Aquila, Deputazione abruzzese di Storia patria, Libreria editrice Colacchi.

Pizzorusso, Giovanni, 2020, « Valignano, Alessandro », in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 98, Rome, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.

Prosperi, Adriano, 1998, « Il missionario », dans Rosario Villari (éd.) *L'uomo barocco*, Rome-Bari, Laterza, pp. 179-218.

Romano, Antonella, 2016, *Impression de Chine, L'Europe et l'englobement du monde (XVIe-XVIIe siècle)*, Paris, Fayard.

Rosa, Mario, 1960, « Acquaviva, Claudio », in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 1, Rome, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.

Sahagún, Bernardino de, 1991, *I colloqui dei Dodici*, con nota di Vittoria Martinetto, Palermo, Sellerio

Schütte, Josef Franz, 1980-83, *Valignano's Mission principles for Japan*, 2 vols., St. Louis, The Institute of Jesuit Sources (éd. originale : *Valignanos Missiongrundsätze für Japan*, 2 vols., Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1951-58).

Sorge, Giuseppe, 1988, *Il Cristianesimo in Giappone e il De Missione*, Bologna, Clueb.

Tamburello, Adolfo, 2008, « Considerazioni conclusive », dans Adolfo Tamburello *et alii* (éds.), *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente e Occidente*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, pp. 345-347.

Tamburello, Adolfo *et alii*, (éds.), 2008, *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente e Occidente*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu.

Üçerler, M. Antoni J. (éd.), 2009, *Christianity and Cultures Japan and China in comparison 1543-1644*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu.

Üçerler, M. Antoni J., 2003, « Alessandro Valignano: man, missionary, and writer », *Renaissance Studies*, 17, 3, p. 337-366.

Vu Thanh, Hélène, 2011, « 'Il nous faut acquérir de l'autorité sur les Japonais': le problème de l'adaptation de la hiérarchie jésuite aux conditions religieuses et sociales japonaises », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 106, 3-4, pp. 471-496.

Vu Thanh, Hélène, 2016, *Devenir Japonais. La mission jésuite au Japon (1549-1614)*, Paris, PUPS.

Zupanov, Ines G., 2010, « Accommodation », dans Régine Azria – Danièle Hervieu-Leger (éds.) *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, pp. 1-4.

NOTES

1. Voir l'édition critique : Schütte 1946.
2. Aspect souligné par M. di Russo dans la récente édition italienne du texte (utilisée pour cet essai), Valignano, *Dialogo sulla missione*.
3. Pour la biographie de Valignano, voir Schütte 1980-83, pp. 30-36, Pizzorusso 2020. Sur l'histoire et la généalogie de la famille, voir Di Paolantonio 2013.
4. En désignant un Italien pour remplacer le Portugais Gonçalo Alvarez, Mercurian veut placer une figure liée à lui et à Rome plus qu'à la province portugaise connectée au *padroado* de la couronne lusitaine. Sur le généralat, voir McCoog 2004.
5. La liste presque complète des lettres de Valignano se trouve dans Schütte 1980-83.
6. Sur Claudio Acquaviva et son gouvernement de la Compagnie, la bibliographie est énorme : pour un aperçu, voir Rosa 1960, Guerra 2001, Broggio-Cantù-Fabre-Romano 2007, Fabre-Rurale 2017, Morales-Ricci 2018.
7. Breggia 2018.
8. Sur l'activité d'ensemble de Valignano, voir les collectifs de Tamburello-Üçerler-Di Russo 2008 et Üçerler 2009.
9. Prosperi 1998, p. 190.
10. Vu Thanh 2016, pp. 9-23, met à jour l'historiographie récente et a une approche moins euro-centrique et plus relative de l'*accomodamento* ; cf. aussi Zupanov 2010.
11. Tamburello 2008, pp. 345-347. Voir aussi le texte, plus nuancé, Catto 2011, avec l'ample introduction à la nouvelle édition anastatique de Valignano, *Il Cerimoniale* édité par Schütte en 2011.
12. Vu Thanh 2016, pp. 17-20.
13. Les jésuites ne sont pas des "cortigiani", mais protégés par les daimyō ; voir Prosperi 1998, p. 191, qui cite sur ce type de rapport un écrit de Giovanni Della Casa : *De officis inter potentiores et tenuiores amicos*.
14. «*Ben vestito dee andar ciascuno secondo sua condizione e secondo sua età, perciocché altrimenti facendo pare egli sprezzi la gente. E perciò solevano i cittadini di Padova prendersi ad onta quando alcun gentiluomo viniziano andava per la loro città in saio, quasi gli fosse avviso di essere un contado [...] Si dee l'uomo sforzare di ritrarsi più che può al costume degli altri cittadini e lasciarsi volgere dalle usanze, comeché forse meno comode e meno leggiadre che le antiche per avventura non erano o non parevano a lui. E, se tutta la città averà tonduti i capelli, non si vuol portar la zazzera, o dove gli altri cittadini non hanno la barba se la deve tagliare. .... Il contradir nel costumar con le persone, non si dee fare se non in caso di necessità... imperocché questo, innanzi ad ogni altro odioso vezzo, ci rende odiosi al più delle persone*» (traduction personnelle), Della Casa 1558, cap. VII. Sur le rapport entre les ouvrages de

Castiglione et Della Casa et l'action de Valignano au Japon, voir aussi Prosperi 1998, pp. 190-191 et Marino 2017 b.

15. Voir l'article de Vu Thanh 2011.

16. Adriano Prosperi observe qu'à l'époque où Valignano était étudiant à Padoue et souvent présent à Venise, la question de la simulation était bien présente dans le milieu des hérétiques nicodémites de Vénétie. Il cite un texte du prêtre Paolo Rosello de 1549, Prosperi 1998, pp. 193-194. Sur la formation de Valignano cf. Lisón Tolosana 2008. Récemment, Guido Mongini, sans nier les analogies entre les classiques de la civilité cités ci-dessus et les principes de comportement établis par la Compagnie, a soutenu que soit l'*accomodamento*, avec la distinction entre ce qui est essentiel et immutable et ce qui n'est pas essentiel (les *adiaphora*) et, pour cela, mutable ou négligeable, soit la simulation et le nicodémisme sont des éléments constitutifs de l'idéologie et de la pratique jésuites, le « *nuestro modo de proceder* » ignatien. Pour Mongini, à la fin du XVI^e^ siècle, Valignano et, après lui, Matteo Ricci et Roberto Nobili ont pu retrouver ces stratégies déjà élaborées à l'intérieur du « patrimoine idéologique » jésuite et les appliquer dans leurs contextes missionnaires (Mongini 2016, pp. 193-198 et 253-254).

17. Prosperi 1998 qui fait référence à la première lettre aux Corinthiens, chap. 9, pp. 19-22.

18. Bernand-Gruzinski 1988.

19. Antonella Romano a récemment établi un parallèle entre Valignano et Acosta (Romano 2016, pp. 103-111). Voir aussi Catto 2011.

20. Sur l'image des Japonais, voir désormais l'édition réalisée par Marisa Di Russo de Valignano, *Dialogo sulla missione* (2016) et le catalogue de l'exposition Di Russo-Molteni-Viganò 2019. Après le passage de la mission Tenshō et la production de textes imprimés *ad hoc*, la diffusion du savoir sur le Japon en Europe se répand, Valignano, *Dialogo sulla missione*, pp. 592-600. Le voyage est d'abord relaté aux Européens par Gualtieri, *Relationi della venuta*, dont Valignano lira le texte, et Fróis, *La première ambassade*. Voir aussi Sorge 1988.

21. Roiz part en décembre 1583 pour être présent à l'ouverture de la congrégation des procureurs de la Compagnie de Jésus que Acquaviva avait fixée au 15 novembre 1584, presque un an après.

22. Édition intégrale dans Alvarez-Taladriz 1982. Voir le choix de ces instructions par Pinto-Bernard 1943 et Valignano, *Dialogo sulla missione*, pp. 529-536.

23. Valignano, *Dialogo sulla missione*, pp. 564-568 ; sur les témoignages du passage de la mission Tenshō dans les villes italiennes, voir Comici 2019.

24. *Mirabilia Dei,* bref de Grégoire XIII accordant le subside, daté du 13 juin 1583. La bulle *Ex pastorali officio* (28 janvier 1585) garantit le monopole jésuite dans les missions orientales. *Dum ad uberes fructus,* bref de Sixte V qui annule le précédent, date du 15 novembre 1586, voir Valignano, *Dialogo sulla missione*, p. 555.

25. Voir par exemple la visite chez les Este à Ferrare, Iannello 2012.

26. Comme Valignano n'est pas indiqué dans le livre comme auteur, l'évêque et inquisiteur Leonardo de Sá, résident à Macao avec juridiction sur la Chine et le Japon, délégua en 1589 le Visiteur avec Diogo Antunes et Nicolás de Ávila pour la révision du texte et l'imprimatur, cf. Valignano, *Dialogo sulla missione*, p. 55.

27. Cf. la «Postfazione» dans Valignano, *Dialogo sulla missione*, p. 557.

28. *Ibid.*, p. 561.

29. Sur cette question, voir l'étude, fondé sur les sources Aranha 2008, ainsi que Da Silva Ehalt 2018.

30. Üçerler 2003, Marino 2017 a.

31. Le titre original est *Coloquios y Doctrina christiana* et le manuscrit est conservé aux Archives Apostoliques du Vatican, *Miscellanea Armadi* I, ff. 26-41. J'ai utilisé la version italienne Sahagún 1991.

32. Sur l'intérêt méthodologique de comparer la mission au Japon à celle d'autres pays, voir Kouamé 2009, pp. 32-38.

33. Fróis, *Européens & Japonais*.
34. Vu Thanh 2016, pp. 135-148.

RÉSUMÉS

Le présent article analyse la stratégie de communication de Valignano, grand Visiteur du Japon, lors de l'ambassade Tenshō. Très nourri de l'humanisme renaissant, sensibilisé aux rapports subtils de la politique et des comportements de cour par *Il cortegiano* de Castiglione, Valignano s'applique à entretenir la réciprocité dans l'échange interculturel. Soucieux de l'adaptation du missionnaire aux mœurs de son terrain, il veille à garder la balance entre l'observation attentive mais point trop fascinée des mœurs locales et l'affirmation univoque de la supériorité de la foi et du monde chrétien. Pédagogue, il construit *De missione* sur la rhétorique du dialogue classique et fait des Japonais, et non pas des jésuites, les vecteurs de l'information sur le Japon. Valignano anticipe ainsi la communication interculturelle.

Este trabajo analiza la estrategia comunicativa de Valignano, el gran visitante de Japón, durante la embajada de Tenshō. Muy alimentado por el humanismo renacentista, sensibilizado con las sutiles relaciones de la política y los comportamientos cortesanos por Il cortegiano de Castiglione, Valignano se aplicó a mantener la reciprocidad en el intercambio intercultural. Preocupado por la adaptación del misionero a las costumbres de su tierra, se preocupó por mantener el equilibrio entre la observación atenta – pero sin excesiva fascinación – de las costumbres locales y la afirmación unívoca de la superioridad de la fe y del mundo cristiano. Como pedagogo, construyó el De missione sobre la retórica del diálogo clásico e hizo de los japoneses, y no de los jesuitas, los vectores de la información sobre Japón. Valignano anticipa de esta forma la comunicación intercultural.

This article analyses the communication strategy of Valignano when organizing the Tensho Embassy. Valignano was very much nourished by the Renaissance humanism, and discovered the subtle relationships between politics and courtly behaviour by *Il cortegiano* of Castiglione. Hence he endeavours to maintain reciprocity in intercultural exchange. Concerned with the missionary's adaptation to its field's customs, he manages to maintain a balance between an attentive but not overly fascinated observation of local customs and the unequivocal affirmation of the superiority of the faith and the Christian world. As a pedagogue, he writes *De missione* according to the rhetoric of classical dialogue and turns the Japanese envoys, and not the Jesuits, into vectors of the knowledge to be transmitted to Japan, thus anticipating intercultural communication.

INDEX

Mots-clés : Valignano (Alessandro), Castiglione (Baldassarre), Acquaviva (Claudio), Cortegiano (Il), dialogue, De Missione, XVIe siècle, Japon
Keywords : Valignano (Alessandro), Castiglione (Baldassarre), Acquaviva (Claudio), Cortegiano (Il), dialogue, De Missione, 16th century, Japan
Palabras claves : Valignano (Alessandro), Castiglione (Baldassarre), Acquaviva (Claudio), Cortegiano (Il), diálogo, De Missione, siglo XVI, Japón

AUTEUR

GIOVANNI PIZZORUSSO

Università G. d'Annunzio, Chieti-Pescara
Giovanni Pizzorusso, professeur associé d'Histoire moderne à l'Université de Chieti-Pescara, a publié plusieurs monographies et articles sur les missions catholiques : *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)*, Ecole française de Rome, 1995 ; *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione pontificia De Propaganda Fide*, Viterbe, Sette Città, 2018.
giovanni.pizzorusso[at]gmail.com

Representing Catholic Europe: Alessandro Valignano and *De Missione* (1590)

Représenter l'Europe catholique : Alessandro Valignano et le De Missione *(1590)*
La representación de la Europa católica: Alessandro Valignano y el De Missione *(1590)*

Carlo Pelliccia

« L'Occident a découvert le Japon à deux reprises: au milieu du XVI^e^ siècle quand les jésuites, venus dans le sillage des marchands portugais, y pénétrèrent (mais ils furent expulsés au siècle suivant); et trois cents ans plus tard avec l'action navale menée par les États-Unis pour contraindre l'Empire du Soleil-Levant à s'ouvrir au commerce international ».
Lévi-Strauss, *Préface au traité de L. Frois*, 2018, p. 7

Introduction

1 On February 20, 1582 four Japanese boys – Itō Sukemasu Mancio (c. 1570-1612), Chijiwa Seizaemon Miguel (1569-1633), Nakaura Julião (1567-1633) and Hara Martinho (1569-1639) – departed Nagasaki on a Portuguese carrack captained by Major Inácio de Lima. They were heading towards Europe to pay homage to Gregory XIII (Ugo Boncompagni, r. 1572-1585) and Philip II (1527-1598)[1]. The envoys were accompanied by some Jesuit missionaries including the Portuguese Diogo de Mesquita (1551-1614), who served as their interpreter, mentor, guide and guardian, and Nuno Rodrigues (1539-1604), rector of the College of St. Paul in Goa[2]; the Japanese brother, Jorge de Loyola (1562-1589); as well as two native boys chosen as servants: Agostinho of Ōmura

and Constantino Dourado (1566-1620). This latter joined the Society of Jesus in Kawachinoura on October 4, 1595 and was ordained priest in Malacca in 1617.

2 Alessandro Valignano, appointed Visitor of the Jesuit missions in the East Indies in 1573, had conceived of this embassy (*Tenshō shōnen shisetsu* 天正少年使節) with the support of three *daimyō* from Kyūshū, who had converted to Christianity: Ōmura Sumitada (1532-1587), baptized in 1563 under the name of Bartolomeu; Ōtomo Yoshishige (1530-1587), baptized in 1578 under the name of Francisco and Arima Harunobu (1567-1612), baptized in 1580 under the name of Protásio.

3 The entire journey to Europe and back lasted roughly eight and a half years. On July 21, 1590 they returned to the port of Nagasaki with Valignano (who had rejoined them in Goa in May 1587) and fourteen Jesuits appointed for the Japanese mission.

4 Valignano intended to send these legates, chosen from the Arima seminary, to demonstrate the successful apostolic activity carried out in East Asia, acting in harmony with the spirit of the Catholic Counter-Reformation[3]. His goal was to ask the Pontiff and the Spanish crown for further financial contributions for continuing the mission and for a monopoly for the Society of Jesus in the archipelago's evangelization (*Ex pastorali officio*, dated January 28, 1585)[4].

5 Yet, another important reason that compelled Valignano to undertake this "pilgrimage" was his interest in promoting a dialogue among cultures, which constituted a peculiar characteristic of his missionary methodology[5]. Valignano intended both to introduce the Japanese to European civilization and the socio-cultural origins of the foreign Jesuits, as well as to show Westerners the completely different Japanese culture and habits. Europeans were already rather familiar with some socio-cultural aspects of Japan thanks to various documents (letters, reports and accounts) written by Jesuits and sent to Rome to the Father General and his main collaborators. Some of these documents had been published in Europe and circulated in the cultural and religious circles of the time. This delegation thus further contributed to the encounter between these two mutually unknown societies, whose cultures seemed so radically different, as Guido Gualtieri wrote in his *Relationi* printed in 1586 by Francesco Zannetti in Rome.[6] To continue this process of cultural interaction and the reciprocal sharing of knowledge between groups with different social, anthropological, political, linguistic and religious heritages, Valignano devised and edited *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam...*[7]. This volume was published in Macau in 1590 with the moveable-type printing press purchased by Diogo de Mesquita in Lisbon four years earlier.

6 This work is composed in the form of a dialogue («*dialogi formam*») between the four legates and two of Miguel's cousins, Lino and Leão, who listen with interest to the stories told about the Western world. The text is not based on actual dialogues among the emissaries and the two cousins, but rather on imaginary conversations. *De Missione* was printed in Latin and consists of thirty-four *colloquia* preceded by the *imprimatur* (September 5, 1589) granted by Bishop Leonardo de Sá (d. 1597), the *nihil obstat* (October 4, 1589) signed by Valignano and two companions (Diogo Antunes and Nicolás de Ávila), as well as two letters. The first epistle was drafted by the Visitor and addressed to the students of the Japanese seminaries («*alumnis Seminariorum Iaponensium*»). The second by Duarte de Sande (1547-1599), Superior of the Chinese mission, as well as the greatest humanist of the Middle and Far East, according to Valignano[8], was sent to the Superior Claudio Acquaviva (1543-1615).

7 The remainder of this article will focus on the religious, socio-cultural and historical-political information that Valignano wanted to convey with *De Missione* in order «to play an important part in countering the dismissive opinions Japanese held about Europe[9]». Valignano sought to produce an edifying manual for the educated students in their seminaries and colleges, a pedagogical and didactic text[10], «a compendium of useful information based on travelogues[11]», to practise the Latin language[12] (the official language of the Catholic church)[13] and to learn the typical aspects of the West, through the voice and experience of Japanese citizens. He wished to describe the richness and magnificence of the «old continent». According to Juan Gil, *De Missione* represents a triumphant exaltation of colonial Europe offered to the most cultured élite of the Japanese world[14].

8 The Visitor also managed to have his text translated into Japanese in order to reach a wider audience. He entrusted this project to Jorge de Loyola, who had learned the art of printing in Lisbon and perfected it in Goa, although he died in Macau on August 16, 1589, probably before he could begin[15].

1. *De Missione*: Vehicle for Religious Information

9 Even a cursory glance through the emissaries' travel «diary» reveals a striking amount of information aimed at describing and illustrating Western civilization. *De Missione* not only intended to outline the main stages of the four boys' journey, but also to report on their direct experience of the main characteristics of the European world, including the fundamental aspects of its social, cultural, political, historical, economic and religious life.

10 Religion provided a substantial subject, as there are many discussions of visits to churches, cathedrals, basilicas, shrines, confraternities, and conventual and monastic communities (both male and female). The volume mentions Franciscan and Dominican convents; the Augustinian convent in Lisbon erected in the 13th century and dedicated to Our Lady of Grace; a visit to the famous *Mosteiro dos Jerónimos*, built to celebrate the expedition and return from India of Vasco da Gama (1469-1524)[16]; and another to the Benedictine abbey of Polirone of the Cassinese congregation. *De Missione* also alludes to stops at the Carthusian monasteries of Mantua and Pavia. The work refers to various other visits: to the Augustinian cloistered nuns of Montefalco in order to pay homage to the body of Saint Clare of the Cross (1268-1308); to the Urbanist Poor Clares to see the body of Saint Rosa of Viterbo (1233-1251), a Franciscan tertiary; to the Poor Clares of Las Descalzas Reales in Madrid, where the delegates, dressed in Japanese clothes, met with the Empress Mary of Austria (1528-1603); and to the Poor Clares of Bologna. The ambassadors were amazed at the opportunity to contemplate the incorrupt body of Saint Catherine de' Vigri (1413-1463), the foundress and abbess of the *Corpus Domini* monastery in Bologna, seated on a bench. As Miguel says in *Colloquium XXVII*:

> We saw besides the holy and incorrupt body of St. Catherine of Bologna, although it is already two hundred years since her death[17]; and what is even more astonishing is that it is sitting and, so they say, it still has power in its nerves so that the hands and feet imitate wonderfully the movement of someone living[18].

11 There are some accounts on the veneration of the precious relics, such as the jaw of Saint John the Baptist in the cathedral of Viterbo, some sacred Franciscan objects preserved in Assisi, the *Sacro Catino* (Sacred Bowl) in the cathedral of Genoa and a thorn

from the Holy Crown shown to them in Madrid by the grand chamberlain Juan de Borja y Castro (1533-1606), son of the Duke of Gandia. We likewise find references to moments of prayer; to the songs of thanksgiving; to Eucharistic celebration, especially on solemn days and sacraments – for example, the baptism of a Jewish man in Mantua, who took the name of Miguel Mancio, in homage to the two Japanese boys –,[19] and to particular feasts of the liturgical year. Taken together this information provides the reader with the basic aspects of the Catholic religion, stressing the key role that this doctrine occupies in the life and society of the time.

12 In *Colloquium XXVII* Miguel introduces the *Corpus Domini* procession, held in Bologna on June 20, 1585 and led by the Cardinal Archbishop Gabriele Paleotti (1524-1597) and the Pontifical Legate Antonio Maria Salviati (1537-1602). The emissaries received the honor of holding (for a short distance) the first four poles supporting a canopy:

> We also took part in a procession which was taking place at that time, in which the memory of the most holy Body of Christ is honoured with devotion, and we could see that its pomp and splendour lacked nothing in regard to magnificence, variety, and Christian piety. Among other things the legate himself carried the pyx with the Blessed Sacrement, and for a while we held the poles supporting the canopy covering the sacred receptable and the priest. We handed them over after a short while to other nobles and, taking our places on either side of the cardinal archbishop, made our way with that splendid procession to the designated place[20].

13 A greater magnificence is on display during the parade in honor of Saint Mark in Venice (*Colloquium XXVIII*), postponed for the embassy's visit to June 29, 1585, Solemnity of Saints Peter and Paul. The Serenissima exhibited all its splendor, richness and power:

> Now the nobles of Venice, having learned of our arrival, postponed the procession until 29 June, the feast of Saints Peter and Paul, for they wished to soothe our spirits when we were tired by the discomforts of the journey with something joyous, and to offer to the men come from afar the spectacle of that most religious procession, which on our account has been considerably delayed. [...] I really don't know where I should start in describing this spectacle for you, whether with the multitude of citizens, conjoined in religion, or their order and correct disposition, or again with the great and wonderful value of the things they carried [...]. And the fact that such a quantity of gold and silver is brought together for just one public procession is manifest evidence of the wealth of Venice[21].

14 *De Missione* likewise mentions meetings between the dignitaries and several ecclesiastical figures: Cardinal Alessandro de' Medici (1535-1605) in Florence, who would be elected pontiff on April 1, 1605 under the name of Leo XI, and Cardinal Niccolò Sfondrati (1535-1591) in Rome and in Cremona, who would be elected pope on December 5, 1590 with the name of Gregory XIV. The text outlines the main roles of the ecclesial hierarchy and the funeral practices of the pontiff and conclave during a gathering of the college of cardinals to elect the new Bishop of Rome («*Vicarius Christi*»). It portrays the history and features of some orders and religious institutions, in particular the Society of Jesus founded by Ignatius of Loyola (1491-1556) and canonically established by Paul III (Alessandro Farnese, r. 1534-1549) with the bull *Regimini militantis ecclesiae* (September 27, 1540). The text further describes the Society's main educational colleges, some of which were erected in Rome[22] and in India, where the first Spanish Jesuit Francis Xavier (1506-1552) landed in Goa on May 6, 1542[23]. The ambassadors found accommodations in several Jesuit colleges and residences on the Iberian and Italian peninsulas (according to Valignano), and they were always received

with joy and filial affection. Due to this warm reception, Superior General Acquaviva wrote letters patent (see Appendix) the day before their departure from Rome (June 2, 1585)[24], in which he urged the Italian confreres to welcome the four boys and provide them with all that they would need for their return journey.

15 *De Missione* presents Catholicism as a successful political ideology whose values permeate European polities, institutions and society, and whose history accounts for European greatness. Valignano intended to reaffirm the supremacy of Catholic doctrine as the most valid and truthful of human life. This idea is clearly expressed by the illustration of the volume's frontispiece, an image of the Most Holy Trinity seated above a multitude of men holding palms. Between the Father (as Creator) and the Son (as Redeemer) there lies a *globus cruciger* (a globe with a cross on top), a Catholic symbol of authority representing the dominion and power of God over the world, in use since the Middle Ages. Above them flies a dove, symbol of the Holy Spirit (as Sanctifier). This image is composed of two main aspects: the mystery of the Most Holy Trinity (Three Persons, one Substance), considered as the central mystery of Christian faith and life, and the greatness of Catholicism, as represented with the cross, i.e. the «glorious banner», the victory of Christ (crucified and risen) over death and sin. The engraving clearly illustrates, summarizes and clarifies the purpose of the work[25].

16 Regarding this doctrinal purpose, Derek Massarella has written:

> There is no mention of the Protestant states' rejection of papal power, most notably the nationalisation of the church of England under Henry VIII and the Elizabethan Act of Supremacy (1572). Indeed Protestantism (described as heresy) is acknowledged, although briefly and marginally, in *De missione*. It had cracked the unity of the sacred realm, but fortunately on the periphery, far from the gaze of the young Japanese emissaries. Rome intended to repair their damage. *De missione* prefers to focus on the non-violent means the church was employing to this end, mentioning the Jesuit-run German and English colleges in Rome. Interestingly, *De missione* suggests that the most efficacious way to defeat heresy (Protestantism) and counter ignorance (among non-Christians) is the same: discussion and refutation. In both cases, *De missione* implies, men are to be won back or won over to the true church by reason[26].

17 Indeed, the embassy did not visit countries such as Germany and Saxony (then in the throes of the Protestant Reformation), where, as declared in the German *Flugschrift* of 1585, «they might have learned something of the true light of Christ as understood by the followers of that dear man of God, Dr. Martin Luther[27]». The anonymous pamphleteer argued that Japan with its independent traditions, would have found Lutheranism more congenial than Catholic doctrine.

18 One of Valignano's major concerns was to offer young people only the edifying aspects of Europe, without exposing them to ambiguous events, which might instead disturb and agitate, and thus damage the unitary image of the continent presented by the Jesuits.

19 In Valignano's view, the emissaries should not come into contact with people likely to upset them, neither should they learn of the presence of disorders and divisions both in the church and in the courts[28]. They were expected to encounter only the positive and enlightening aspects of Europe. The Japanese boys were not supposed to hear anything about recent scandals among the clergy nor meet disreputable people. They were to be always accompanied by the Jesuit Diogo de Mesquita and return to Japan with the highest idea of Catholicism in Europe. This concept was clearly expressed by Valignano

in his instruction number 48, written in Goa on December 12, 1583 and delivered to his Portuguese companion Nuno Rodrigues. This instruction belongs to the fifty-five articles (twenty-six of which concern the Japanese embassy to Europe), which the Visitor composed in Portuguese under the title *Regimento e Instruição do que ha de fazer o padre Nuno Roiz que agora vay por procurador a Roma*, upon realizing that he would be unable to travel to Europe due to his appointment as Provincial of India[29].

20 Valignano would return to these same questions years later. In 1598 he composed the *Apologia*[30], where he refuted the accusations of two Discalced Franciscans: the Spanish Martin de la Ascensión y Aguirre (b. 1567), who had arrived in Japan in 1596 and was martyred in Nagasaki on February 5, 1597 with twenty-five men (*Nihon nijūroku seijin*)[31], and the Portuguese Jerónimo de Jesús (d. 1601), who lived in Japan from 1594 to 1599 and survived Toyotomi Hideyoshi's purge[32]. In this work, Valignano opposed the presence in Japan of Mendicant friars (especially Franciscans, because Dominicans and Augustinians arrived in 1602), which risked giving the Japanese the image of a simple, division-ridden doctrine, as was the case with Japanese Buddhist sects.

2. *De Missione*: Vehicle for Socio-cultural Information

21 *De Missione* also gives priority to the cultural context. For instance, it contains references to book production and documentary heritage, in particular in Padua. Melchior Wieland (1520-1589), a German botanist, offered them the *Theatrum Orbis Terrarum* (Antwerp, 1570) composed by Abraham Ortelius (1527-1598), «one of the most definitive world maps of the sixteenth century[33]», together with the first three volumes of the *Civitates Orbis Terrarum* (Cologne, 1572; 1575; 1581)[34] produced by Georg Braun (1541-1622) with many engravings by Franz Hogenberg (1535-1590)[35]. Universities are also described as centres of academic and scientific life, for example Alcalá, Padua – where Valignano studied law and obtained his degree *in utroque iure*, before joining the Society in Rome (May 29, 1566) – and Coimbra, where the Jesuits established (with royal patronage) the College of Jesus in 1542 for the training of missionaries[36]. The work mentions libraries and art galleries containing frescoes and paintings, such as those seen in Verona in the home of count Mario Bevilacqua (1536-1593), as well as palaces adorned with marble statues and fine furnishings or with lush furniture and artifacts of a rare beauty, like in the Farnese villa in Caprarola, commissioned to Jacopo Barozzi (1507-1573) by the Farnese family. There are also allusions to sumptuous clothes and their manufacture, as recorded in the encounter with Nicolò da Ponte (1491-1585), Doge of Venice, who wore a magnificent vestment during the solemn audience on June 28, 1585. We even find descriptions of modern navigation tools, including the astrolabe, the planisphere and the compass[37].

22 In this context, music holds a prominent place. *De Missione* evokes concerts and the performance of pieces and interludes. Some of them were produced in their honour, as happened in Venice, where the organist Giovanni Gabrieli (c. 1557-1612) arranged and played a *Te Deum*. Andrea Gabrieli (c. 1510-1586), an organist at San Marco and Giovanni's uncle, also produced a *Missa* for four choirs in memory of their stay. The harmony of European music and the peculiarity of its instruments charmed the delegates. In Vila Viçosa they were entertained in the chapel of the dukes of Bragança, where they listened to three pieces produced by the Renaissance master Ginés de Morata and five psalms composed by Antonio Pinheiro (c. 1550-1617)[38]. In both the

Cathedral of Évora and in the villa of the Cardinal Gianfrancesco Gambara (1533-1587) in Bagnaia, they were particularly interested in the organ and the harpischord. Mancio and Miguel managed to play the pipe organ so excellently as to arouse the admiration of the Archbishop Teotónio de Bragança (1530-1602). Recalling this event in Bagnaia, Miguel does not describe (in *Colloquium XXI*) the sumptuousness of the building with its mannerist garden, attributed to the Renaissance architect Barozzi, or the other amenities of the villa, but rather the singularity of this harpischord, which had so caught their attention. This focus on music takes up a theme that Miguel had already introduced in *Colloquium XI*, where he had discussed singing, instrumental music and dance[39], pointing out some differences between the European and Japanese cultures[40]. However, in the *De Missione* there are no explicit references on the identity of composers or chapel masters and on the titles of the music (in the concerts and in the various Eucharistic celebrations) heard by the ambassadors[41].

23 *De Missione* contains further information about the habits, customs and manifestations of the public and private life of European people, as well as the geographic landscape and architecture. These elements are all linked to *urbanitas*, not only intended as a polite and civil way of behaving but also as a way to observe the city, scrutinize its constitutive aspects, and learn a specific *modus operandi et agendi* within a wider territorial and social entity. As Americo da Costa Ramalho, translator of the work in Portuguese (1997)[42], has argued, the dignitaries mention several Portuguese cities with enthusiasm, not only those confined to Portugal itself (Lisbon, Évora, Elvas, Santarém, Coimbra), but also the territories of the colonial Empire (Saint Helena Island, Mozambique, Cochin, Goa, Malacca, Macau), which the four young people visited on their way to Europe and on their return home. In addition, *Colloquium IV* focuses on the arrival of the Portuguese in India, proposing a brief *excursus* on the history of Portugal's territorial and mercantile expansionism, citing the most influential figures, in particular Henry I the Navigator (1394-1460), considered the «supporter of expeditions». *De Missione* focuses on several cities, including Cochin, where the Portuguese settled in 1503, and Goa (capital of the *Estado da Índia*) in 1510, the year in which Afonso de Albuquerque (1453-1515) conquered the city, putting an end to the then existing Muslim rule[43].

24 As Gunji Yasunori has noted, the most meticulously described city is Venice[44], with its position in the midst of a lagoon at the northwest end of the Adriatic Sea. *De Missione* describes the days that the group spent in Venice (June 26-July 6, 1585); the political and hierarchical organization of the Serenissima; the Doge's palace and the monumental complex of Piazza San Marco, which occupies the first pages of *Colloquium XXVIII*; the shoreside fortress; the arsenal, which aroused particular interest in the legates; several educational and charitable institutions; the visit to workshops in Murano, and the request of the Senate to commission portraits in the «Sala del Maggior Consiglio»[45]:

> We'll mention just two of the favours done to us by that Republic, and then bring our treatment of it to an end. The first was their concern to ensure that we would not be forgotten, and with this intention those most distinguished senators decreed that the story of our embassy, with very realistic portraits of us, was to be depicted by outstanding artists as our most certain memorial in the Hall of the Great Council among the other great achievements of the Republic; and the cost of this work, as we heard later, was two thousand ducats[46].

25 According to Gunji, *De Missione*'s description further contributes to the spread of the international «myth of Venice»[47] and its Republic, much admired in Europe.

26 In *Colloquium XV*, Miguel provides further information on other European cities and their buildings. He emphasizes differences in the ways of living of Westerners and Japanese, highlighting various beneficial medical institutions. In *Colloquium XVI*, for instance, he mentions the *Hospital Real de Todos os Santos* in Lisbon, begun in 1492 on the orders of King John II (1455-1495) after obtaining papal approval, and finished in 1504.

27 António Maria Marques Henriques declares that *De Missione* is structured as an elegy to Europe, exalting the virtues and beauty of Westerners and celebrating the magnificence of the «old continent»[48].

28 *De Missione* also provides historical and political material on the current governmental and administrative situation of several Southern European kingdoms. The work supplies information on the following topics: monarchies; servants in the courts; the main features of the management of kingdoms and republics; elements of military strategy and fundraising for wars; and naval battles fought for the conquest of new possessions. The volume also refers to the complex code of rules regulating royal families or dynasties for the succession of the throne.

29 During their visit to Catholic Europe, the legates met and were often received by different political authorities and representatives, who displayed not only their power, but also the hierarchical structure and wealth of their kingdom. The Japanese envoys gained particular insight into the political prestige of the Holy See (and the Papal States) and the Spanish Habsburg Crown.

30 Virtually the entire narrative contains traces of this political awareness. Clearly an integral part of every society, the *res publica* was revealed to the ambassadors even through experiences of a religious and cultural nature. Some scholars have asserted that the ecclesial component was occasionally linked to an institutional aspect, whereby visiting places of worship became a political as much as a devotional act. An example is offered by Judith C. Brown, who describes their visit to Mantua:

> The duke, for example, took the emissaries to see the church, palace, and treasure of the knightly Order of Santo Stefano. Since this was the institution by which the duke sought to establish his naval supremacy in the Mediterranean, their visit to the headquarters of the order had as much to do with ducal efforts to be perceived as a powerful figure beyond the confines of his small state as it had to do with the Ash Wednesday celebrations that were taking place there during the Japanese visit[49].

31 Political leaders often enquired about the Japanese boys and the country they came from. Francesco I de' Medici (1541-1587) is known to have been the first Italian political figure to have the privilege to welcome the Japanese «princes» into his Gran Duchy. In Pisa, he asked Mancio to sit next to him because he was eager to learn more about Japan. A similar episode occurred in Spain, where the Empress and Doña Leonor de Mascarenhas (1503-1584), elderly governess of Philip II, expressed admiration for the beauty of their clothes, and the Empress was particularly curious to examine their traditional swords. The ladies also asked them to write something in Japanese and in Latin[50].

32 Ramalho stated that Philip II, «along with Popes Gregory XIII and Sixtus V, is the prime historical, social and political figure mentioned in the book and he was not to be offended»[51]. *De Missione* thus gives particular consideration to the monarch, who had

reunited various territories under his crown. *Colloquium XVIII* is in fact dedicated to the king (first of all the sovereigns of Europe) and to his son, describing the solemn audience held in Madrid on November 14, 1584. The ambassadors (in typical Japanese clothes) met Philip II and offered him some gifts and letters signed by the three feudal lords. *De Missione* further exalts the work of this monarch, whose reign is described as the fruit of Divine providence, and hints at his imperial «fortune», which had then expanded to the four continents. As is known, Philip II was granted rule by legitimate right over neighboring Portugal and its empire, following the death of Cardinal-King Henry (1512-1580)[52]. He was officially crowned Philip I of Portugal on March 25, 1581, inaugurating the period of the Iberian union (1580-1640), a period mentioned in *De Missione*:

> Charles' son Philip, second of that name, about whom we are now speaking, auspiciously obtained the whole of Portugal [in 1580], and the parts of Africa and Asia which belonged to the dominion of Portugal, when King Henry of Portugal, who was Philip's uncle, departed this life; and now that his realm extends so far and so wide, into so many kingdoms and provinces, and he is sovereign over such vast possession, it is fitting that we pray God that he continue to rule for many years yet. It is now the thirty-fourth year since this most glorious king took over the helm of his kingdoms, while his father Charles was still alive; Charles who, after winning the highest praise for his many victories over his enemies, and for his outstanding conduct of affairs both at home and on the field of battle, partly because he was afflicted with many illnesses, partly because of his confidence in the prudence and authority of his son, put the key to all the affairs of the kingdom in his hands [in 1556][53].

33 The prestige of Philip's monarchy and the greatness of the royal headquarters are also described in the subsequent conversation. In *Colloquium XIX*, before narrating the arrival of the delegates in Alicante (January 5, 1585), where they stayed for fourteen days, Miguel discusses several works sponsored by the king, dwelling in particular on the Escorial complex, begun in 1563 by the royal architect Juan Bautista de Toledo (1515-1567) to celebrate the decisive victory of San Quintino over the French (August 10, 1557)[54].

34 In *Colloquium XVII, De Missione* also devotes a particularly detailed political portrait to cardinal archduke Albert of Austria (1559-1621), legate *a latere* and viceroy of Portugal from 1583 to 1593. Miguel exclaims:

> He is the most noble cardinal, son of Emperor Maximilian, brother of Rudolph, who is still alive, and nephew of Philip, king of all Spain, through his sister, whom his uncle himself placed at the head of the entire jurisdiction of Portugal when he was not yet an adult but was endowed with an extraordinary prudence, and with other gifts of nature and virtue. This prince therefore, as was fitting for one endowed with such nobility and dignity, both sacred and secular, received us with all kindness and generosity; and although, as I said, he governs the whole of Portugal, and has a household and train of servants such as formerly the kings of Portugal were accustomed to have, his friendliness and benevolence towards us were such that in the three times that we visited him in the space of the month or thereabouts that we stayed in Lisbon he always treated us with the utmost love, and he would not suffer us to kiss his sacred hand, a costume and rite of veneration observed by all the nobles and lords[55].

35 The Cardinal himself met the dignitaries several times following their landing at the port of Cascais (August 10, 1584), demonstrating affection and generosity in different ways. He invited them to visit Sintra, which required crossing through Penha Longa to his summer residence. He also met them again in the autumn of 1585, when the group

reached Lisbon for the second time. The party later set sail aboard the *São Filipe* on April 13, 1586 with several Jesuits destined for the mission in the East Indies.

4. A Brief Reference to China

36 Despite being intended primarily for a Japanese audience, the book's publication also provided new information regarding the territories of East Asia, expecially China. England was particularly interested in such information after the Portuguese ship *Madre de Deus* was captured in 1592 by an English privateers on a journey from Goa to Lisbon, and a copy of *De Missione* arrived in English territory. The volume was immediately discovered by Richard Hakluyt (c. 1553-1616), collector and publisher of travel literature, as well as one of the greatest promoters of Anglo-Saxon overseas expansion. He had the section on China translated into English and printed in London in 1599 under the title *An Excellent Treatise of the Kingdome of China*[56]. This section was included in the second volume of the second edition of *Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation* (1598-1600), although without any reference to the text from which it was taken. Hakluyt only considered the *Colloquium XXXIII* for the richness and truthfulness of its news and for the precise and detailed description of various aspects of contemporary Chinese society, including public administration and the judicial system, the organization of the economy (in particular mining), as well as social and religious practices and education.

37 Rui Loureiro has claimed that this chapter can be viewed as a truly encyclopedic synthesis of the knowledge available on China in the Portuguese circles of the East Indies at the end of the 16th century[57]. At the same time, Adolfo Tamburello, in a review of the Italian edition of *De Missione* by Marisa Di Russo published in 2016[58], has stated that this *dialogus* appeared to be the only up-to-date source of knowledge about China's culture and civilization at that time. According to Tamburello, up to this point Europe was not well informed about China's resources and would have to wait for the publication of Matteo Ricci's memoirs, edited by the Flemish Jesuit Nicolas Trigault (1577-1628), sent to Europe in 1613 as Procurator, and printed in Augsburg in 1615 with the title *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu*[59].

38 Despite Tamburello's claim, a few years prior to the English edition of the «Chinese chapter» of *De Missione*, Juan González de Mendoza (1545-1618), a Spanish Augustinian appointed bishop on May 31, 1593, made a significant contribution to the knowledge of China in Renaissance Europe. In 1585 in Rome, he published *Historia del Gran Reino de la China*, which quickly spread through several scholarly circles and enjoyed more than fifty editions. Although Mendoza never visited Asia (though he did spend two years in New Spain before returning to Spain), he was commissioned by Gregory XIII in 1583 to produce a meticulous historiographical work, which he managed to carry out with the sources at his disposal[60], ultimately contributing to the construction of the image of China in Early Modern Europe[61]. Regarding the importance of Mendoza's work, Robert Richmond Ellis has written that, even though the text «was not the first sixteenth-century European treatise on China, it was by far the most influential and widely read, translated into every major European language and reprinted many times[62]».

39 In the end, Filippo Comisi has recently claimed that, while the Japanese embassy contributed significantly to making Europe known to Japan, it succeeded even more in making Japan known to Europeans[63].

Conclusions

40 *De Missione* is not only a mere description of a voyage but also an important geographical and cultural encyclopedia. By devoting sections to the major cities visited by the ambassadors, the volume reveals the expansive and rich heritage of religious, artistic, economic, historical and political weight of Western civilization, as well as its prosperity and wealth. Miguel finds such prosperity expressed through three features: the peace and success of its inhabitants, the fertility of the soil, and internal and external trade.

41 The text is thus primarily a celebration of the excellence of Catholic Europe. Although the description of other fertile and well-organized territories such as China is included, Miguel argues that such countries cannot challenge Europe's superiority[64] as displayed in all its splendor by the narrative of the young Japanese boys and by Jesuit methodology[65]. Before concluding *Colloquium XXXIII*, Miguel reaffirms (unlike the English translation which concludes earlier) the grandeur of the continent and celebrates the prestige of its religious, political, social and cultural context.

42 The work can thus be seen as a series of *laudes civitatum*, offering an enthusiastic and highly polished exaltation of Europe as a propagator of faith and civilization[66]. The text continually arouses feelings of wonder and admiration, as in the case of Leão in *Colloquium XXI*. Marvelling at the description of several of the cities of central Italy, he tells his cousin Miguel:

> With every day that passes you tell us more extraordinary things, and I no longer doubt that Europeans [surpass] all others in their abilities; and yet if we had not had you and your companions as most trustworthy witnesses we would have regarded all these things as fiction and thought nothing of them[67].

BIBLIOGRAPHY

Archive Sources

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Ital. 159, 112 ff.

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Jap. Sin. 22, ff. 51-58v; 59-83.

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Rom. 13 I, f. 91-91v.

Published Sources

De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam curiam, rebusque in Europa, ac toto itinere animadversis dialogus ex ephemeride ipsorum Legatorum collectus, & in sermonem Latinum versus ab Eduardo de Sande Sacerdote Societatis Iesu, [Anno 1590, In Macaensi portu Sinici regni in domo Societatis Iesu cum facultate Ordinarii, & Superiorum], 1935, Facsimile reprint: Tōkyō, Tōyō Bunko, <http://purl.pt/15122>, consulted 25 July 2020; Hisanosuke Izui et al. (tr.), Tenshō nenkan Ken-Ō shisetsu kenbun taiwaroku, Tōkyō, Tōyō Bunko, 1942; Hisanosuke Izui et al. (tr.), De Sande Tenshō Ken-Ō shisetsu ki, Tōkyō, Yūshōdō shoten, 1969; Américo da Costa Ramalho (tr.): Duarte de Sande, Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à cúria romana, Macao, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Fundação Oriente, 1997; Américo da Costa Ramalho (prefácio, tradução e comentário) & Sebastião Tavares de Pinho (estabelecimento do testo latin): Duarte de Sande, Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à cúria romana, Coimbra, Imprensa da Universidade—Centro Científico e Cultural de Macau, 2009; Derek Massarella (ed.) & Joseph Francis Moran (tr.): Duarte de Sande, De missione Legatorum Iaponensium ad Romanam curiam. Japanese travellers in sixteenth-century Europe: a dialogue concerning the mission of the Japanese ambassadors to the Roman Curia (1590), Farnham, Surrey, England, Burlington, Ashgate, 2012; Marisa Di Russo (ed.), Pia Assunta Airoldi (tr.) & Dacia Maraini (pr.): Alessandro Valignano, Dialogo sulla missione degli ambasciatori giapponesi alla curia romana e sulle cose osservate in Europa e durante tutto il viaggio: basato sul diario degli ambasciatori e tradotto in latino da Duarte de Sande, sacerdote della Compagnia di Gesù, Firenze, Olschki, 2016.

Fróis, Luís [1585], Européens & Japonais. Traité sur les contradictions & différences de mœurs, écrit par le R. P. Luís Fróis au Japon, l'an 1585, Xavier de Castro (tr.), Claude Lévi-Strauss (préf.), 2018[6] [1998], Paris, Chandeigne.

Critical apparatus

Álvarez-Taladriz, José Luis, 1982, «En el IV centenario de la embajada cristiana de Japón a Europa. Las "Instrucciones" del Visitador Alejandro Valignano S.J. (1583)», *Sapientia, the Eichi University Review*, 16, pp. 125-205.

Boscaro, Adriana, 1970, «The First Japanese Ambassadors to Europe: Political Background for a Religious Journey», *Kokusai Bunka Shinkokai Bulletin*, 103, pp. 1-20.

Bosi, Kathryn, 2016, «Tenshō Shōnen Shisetsu: the reception of a Japanese Delegation at the court of Mantua in 1585», *Maestranze, artisti e apparatori per la scena dei Gonzaga (1480-1630): Atti del convegno internazionale di studi (Mantova, 26-28 febbraio 2015)*, Simona Brunetti (ed.), Bari, Edizioni di Pagina, pp. 241-254.

Braga, José Maria, 1963, *The Beginnings of Printing at Macao*, Lisboa, Centro de Estudos Historicos Ultramarinos.

Brockey, Liam Matthew, 2016, «Conquests of Memory: Franciscan Chronicles of the East Asian Church in the Early Modern Period», *Culture & History Digital Journal*, 5, e01-e015.

Brown Judith C., 1994, «Courtiers and Christians: The First Japanese Emissaries to Europe», *Renaissance Quarterly*, 4/47, pp. 872-906.

Burnett, Charles, 1996, «Humanism and the Jesuit Mission to China: the case of Duarte de Sande (1547-1599)», *Euphrosyne*, n. s., 24, pp. 425-471.

Cavaliere, Paola, (2008), *Azuchijō no zu byōbu. Il paravento dipinto raffigurante il Castello di Azuchi*, Rosa Caroli (a cura di), *Atti del XXXI Convegno di Studi sul Giappone, Venezia, 20-22 settembre 2007*, Venezia, Tipografia Cartotecnica Veneziana, pp. 133-148.

Cheong, Sung-hwa – Lee, Kihan, 2000, «A Study of 16th-Century Western Books on Korea: The Birth of an Image», *Korea Journal*, 40/3, pp. 255-283.

Comisi, Filippo, 2019, «Il viaggio della prima ambasciata giapponese presso la Santa Sede (1582-1590). Percorsi e nuovi documenti dall'Archivio di Stato di Massa», *Studia Ligustica*, 10, pp. 1-33.

Cooper, Michael, 2005, *The Japanese Mission to Europe, 1582-1590: The Journey of four Samurai Boys through Portugal, Spain and Italy*, Kent, Global Oriental.

Cooper, Michael, 1996, «Early Western-Style Paintings in Japan», Japan and Christianity: Impacts and Responses, John Breen & Mark Williams (eds.), New York, MacMillan Press LTD, pp. 30-45.

Correia, Pedro Lage Reis, 2008, A Concepção de Missionação na 'Apologia' de Valignano. Estudo sobre a presença jesuíta e franciscana no Japão (1587-1597), Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, I.P.

Correia, Pedro Lage Reis, 2012, «Conhecimento e experiência: o contacto entre a Europa e o Japão no contexto da missão enviada a Roma pela Companhia de Jesus (1582-1590)», *Lusitania Sacra*, 25/1, pp. 73-82.

Curvelo, Alexandra, 2020, «Coimbra e a missão do Japão nos séculos XVI-XVII numa perspectiva histórico-artística», *Visto de Coimbra. O Colégio de Jesus entre Portugal e o Mundo*, Carlota Simões, Margarida Miranda & Pedro Casaleiro (orgs.), Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 175-192.

Di Russo, Marisa, 2002, «Alessandro Valignano (1539-1606). Bibliografia», *L'Abruzzo dall'Umanesimo all'età barocca*, Umberto Russo & Edoardo Tiboni (eds.), Pescara, Ediars, pp. 434-442.

Di Russo, Marisa, 2010, «La Cina di Matteo Ricci nel *De Missione* di Alessandro Valignano», *Oriente, Occidente e dintorni... Scritti in onore di Adolfo Tamburello*, Franco Mazzei & Patrizia Carioti (eds.), vol. II, Napoli, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", pp. 971-983.

Di Rico, Paola, 2014, «L'ambasciatore giapponese di Domenico Tintoretto», Sergio Marinelli (a cura di), *Aldèbaran, Storia dell'Arte*, vol. II, Verona, Scripta Edizioni, pp. 83-94.

Elliott, John H., 1991, «The Spanish Monarchy and the Kingdom of Portugal, 1580-1640», *Conquest and Coalescence: The Shaping of the State in Early Modern Europe*, Mark Greengrass (ed.), London, Edward Arnold, pp. 48-67.

Franco, José Eduardo, 2007, «Jesuítas e franciscanos perante as culturas e as religiões do Extremo Oriente: o caso da Apologia do Japão e a dramática missionação das Ilhas do Sol Nascente», *História Unisinos* 2007, 11/2, pp. 210-221.

Gil, Juan, 1994,«Europa se presenta a sí misma: el tratado *De Missione Legatorum Iaponensium* de Duarte de Sande», *O Século Cristão do Japão. Actas do Colóquio Internacional Comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993), (Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 1993)*, Roberto Carneiro & Artur Teodoro de Matos (orgs.), Lisboa, Barbosa & Xavier Ltda, pp. 411-440.

Gunji, Yasunori, 1980, «La missione degli Ambasciatori Giapponesi del 1585 e Bagnaia», *Biblioteca e società*, 2/3, pp. 19-30.

Gunji, Yasunori, 1985a, *Dall'isola del Giapan. La prima ambasceria giapponese in Occidente*, Milano, Unicopli.

Gunji, Yasunori, 1985b, «L'immagine dell'Europa nella relazione di viaggio della prima ambasceria

giapponese (sec. XVI)», *Geografie private. I resoconti di viaggio come lettura del territorio*, Elisa Bianchi (ed.), Milano, Unicopoli, pp. 143-162.

Gonoi, Takashi, 2002, *Nihon kirishitanshi no kenkyū*, Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan.

Henriques, António Maria Marques, 2014, «Quatro príncipes japoneses de visita a Lisboa», *Brotéria*, 179/5-6, pp. 375-386.

Hosne, Ana Carolina, 2013, *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610: Expectations and Appraisals of Expansionism*, London-New York, Routledge.

Hur, Nam-Lin, 2007, *Death and Social Order in Tokugawa Japan: Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Lach, Donald Frederick, 1965, *Asia in the Making of Europe, Volume I: The Century of Discovery Book Two*, Chicago-London, The University of Chicago Press.

Lach, Donald Frederick, 1968, *Japan in the Eyes of Europe: The Sixteenth Century*, Chicago-London, The University of Chicago Press.

Loureiro, Rui Manuel (org.), 1992, *Um Tratado sobre o Reino da China dos Padres Duarte Sande e Alessandro Valignano (Macau, 1590)*, Macau, Instituto Cultural de Macau.

Loureiro, Rui Manuel, 2006, «*Kirishitan Bunko*: Alessandro Valignano and the Christian Press in Japan», *Revista de cultura*, 19, pp. 134-153.

Loureiro, Rui Manuel, 2020, «Livros europeus para o Japão: algumas notas sobre o *De Missione Legatorum Iaponensium* (Macau, 1590)», *Os portugueses e a Ásia marítima: Trocas Científicas, Técnicas e Sócio-culturais (Séculos XVI-XVIII)*, Víctor Gaspar Rodrigues & Ana Paula Avelar (orgs.), Lisboa, Academia de Marinha, pp. 339-350.

Marinelli, Sergio, 2017, «Nota sul ritratto di Ito Mancio di Domenico Tintoretto», Sergio Marinelli (a cura di), *Aldèbaran IV. Storia dell'arte*, Verona, Scripta Edizioni, pp. 59-68.

Massarella, Derek, 2005, «Envoys and Illusions: the Japanese Embassy to Europe, 1582–90, *De Missione Legatorum Iaponensium*, and the Portuguese Viceregal Embassy to Toyotomi Hideyoshi, *1591*», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 15/3, pp. 329-350.

Molteni, Corrado, 2017, «Il ritratto ritrovato di Itō Sukemasu e la scoperta dei resti di Giovan Battista Sidotti», *Sguardi sull'Asia, e altri scritti in onore di Alessandra Cristina Lavagnino*, Clara Bulfoni, Emma Lupano & Bettina Mottura (eds.), Milano, LED, pp. 19-33.

Pinto, João do Amaral Abranches – Bernard, Henri, S. J., 1943, « Les Instructions du Père Valignano pour l'ambassade japonaise en Europe (Goa, 12 décembre 1583) », *Monumenta Nipponica*, 6/1-2, pp. 391-403.

Povilus, Judith Marie, 2016, «Recensione: Culture a confronto. La lezione di Valignano. Alessandro Valignano, *Dialogo sulla Missione degli ambasciatori giapponesi alla curia romana e sulle cose osservate in Europa e durante tutto il viaggio*, a cura di M. Di Russo, Leo S. Olschki, Firenze 2016», *Nuova umanità*, 229, pp. 151-154.

Ramalho, Américo da Costa, 1999, «Father Duarte de Sande, S. J., Genuine Author of *De Missionum Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam* Dialogus», *Religion and Culture: An International Symposium Commemorating The Fourth Centenary of the University College of St. Paul, Macao, 28 November to 1 December 1994*, John W. Witek (ed.), Macao, Instituto Cultural de Macao-University of San Francisco-Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, pp. 89-101.

Richmond Ellis, Robert, 2012, *They Need Nothing: Hispanic-Asian Encounters of the Colonial Period*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press.

Ricuperati, Giuseppe, 2018, «Recensione: Alessandro Valignano, *Dialogo sulla missione degli ambasciatori giapponesi alla Curia romana e sulle cose osservate in Europa e durante tutto il viaggio basato sul diario degli ambasciatori e tradotto in latino da Duarte de Sande, sacerdote della Compagnia di Gesù*, a cura di Marisa Di Russo, Traduzione di Pia Assunta Airoldi, Presentazione di Dacia Maraini, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2016», *Rivista storica italiana*, 1, pp. 319-322.

Ryan, Michael, 2001, «Musicians and Music in the Chapel of the Dukes of Bragança at the time of the visits by the Japanese Princes in 1584 and 1585», *Callipole. Revista de cultura*, 9, pp. 99-107.

Scheuer, Jacques, 2019, *Huit jésuites à la rencontre des religions de l'Asie: Itinéraires XVI^e^ – XXI^e^ siècles*, Paris, Lessius.

Santoro Sricchia, Fiorella, 1997, *Il Cinquecento: L'Arte del Rinascimento*, Milano, Jaca Book.

Sola García, Diego, 2016, «Juan González de Mendoza y la *Historia del Gran Reino de la China*: la construcción del relato sinológico desde la Europa del Quinientos», *Revista Estudios*, 32/1, pp. 1-23.

Sorge, Giuseppe, 1985, «Per il quarto centenario della prima ambasceria dei giapponesi a Roma», *Studi e ricerche sull'Oriente cristiano*, 8/3, pp. 223-237.

Sorge, Giuseppe, 1988, *Il Cristianesimo in Giappone e il* De Missione, Bologna, Clueb.

Subrahmanyam, Sanjay, 1997, *The Career and Legend of Vasco da Gama*, Cambridge, Cambridge University Press.

Subrahmanyam, Sanjay, 2013, *L'empire portugais d'Asie 1500-1700*, Paris, Points. (French Edition)

Taida, Ichiro, 2017, «The Earliest History of European Language Education in Japan: Focusing on Latin Education by Jesuit Missionaries», *Classical Receptions Journal*, 9/4, pp. 566-586.

Tamburello, Adolfo, 2016, «Recensione: Alessandro Valignano, *Dialogo sulla missione degli ambasciatori giapponesi alla Curia romana e sulle cose osservate in Europa e durante tutto il viaggio basato sul diario degli ambasciatori e tradotto in latino da Duarte de Sande, sacerdote della Compagnia di Gesù*, a cura di Marisa Di Russo, Traduzione di Pia Assunta Airoldi, Presentazione di Dacia Maraini, (Firenze), Leo S. Olschki Editore, 2016», *Orientalia Parthenopea*, 16, pp. 173-177.

Üçerler, Antoni, S.J., 2000, «Alessandro Valignano and Jesuit Humanist Education», *Japan, St. Francis Xavier:An Apostle of the East*, vol. II, Tōkyō, Sophia University Press, pp. 74-84.

Vu Thanh, Hélène, 2017, «Impressions Soleil Levant. Les ambassades japonaises en Europe (1582-1620)», *Le Verger – bouquet XII*, pp. 1-21.

APPENDIXES

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Romae. 13 I, f. 91-91v.

Letters Patent of the Superior General Claudio Acquaviva to the Italian confreres, Rome on June 2, 1585.

[f. 91v]

Patenti universali a tutti i nostri per i Signori Giaponesi 2 di giugno 1585

[f. 91]

2 giugno 1585

Se[68] bene io non dubito che questi Signori Giaponesi dovunque occorrerà loro far passaggio, o in qual si voglia maniera fermarsi, ove siano collegii et case di nostri saranno da quelli accolti et serviti con quell'affetto d'amorevolezza et di carità che et le persone loro da tutti meritano, et noi particolarmente dobbiamo; tuttavia per mostrare anch'io in questa parte la volontà et efficace desiderio mio, non ho voluto lasciar d'accompagnarli con la presente incaricando a tutti i nostri[69] che io grandemente desidero che non si lasci ufficio alcuno a dietro ove si possa mostrar la particolare affettione della Compagnia in tutte le cose concernenti l'honore et servitio loro, non lasciando però di ricordare che in tutto s'havrà da procedere col parere de Padri che vengono in compagnia di detti Signori, che per esser già informati potranno meglio vedere secondo l'occorrente quello che sarà più spediente et necessario. Et perché so che non mi bisogna scrivere più a lungo in questa materia, che far finire, all'orationi et santi sacrificii di tutti mi raccomando pregando loro dal [...] copiose gratie.

NOTES

1. See *Itinerario de' Signori Giapponesi*: Archivum Romanum Societatis Iesu (henceforth ARSI), Japonica-Sinica 22, ff. 59-83. Diogo de Mesquita wrote this report in Italian (ff. 59-63v) and in Spanish (ff. 64-83), where he described the main stages of the ambassadors' journey to Italy. For the trip in Italy itself, it can read Ippolito Voglia (c. 1543-1591). The latter accompanied the young Japanese up to their boarding for the return trip in Genoa (August 8, 1585) and wrote twenty-one letters to the Superior General to inform him of the main events. These epistles are kept in: ARSI, Italiae 159, 112 ff.

2. Rodrigues replaced Alessandro Valignano (1539-1606), who has been appointed Provincial of India in 1583. He was sent to Europe to take part in the Procurators Congregation.

3. Valignano's mission had some similarities with the 1514 Portuguese embassy to Rome. This delegation was sent by King Manuel I (1469-1521) to show his obedience to Leo X (Giovanni de' Medici, r. 1513-1521), to publicize the success of the Portuguese project of exploration and colonisation, and «to make a point of the power that Albuquerque's campaigns had allowed him to accumulate». Subrahmanyam 1997, p. 269. During the audience with the Pontiff, a Latin speech was declaimed, in which the author celebrated the greatness of the Portuguese. Some gifts were also given, including a white elephant named Hanno. The members of the Tenshō embassy also brought gifts to Europe, including a precious folding screen depicting the Azuchi castle: *Azuchijō no zu byōbu* 安土城之図屏風, probably made by the Japanese painter Kanō Eitoku (1543-1590), according to the style *rakuchū rakugai zu byōbu* 洛中洛外図屏風 (painted screens with views and scenes of the city of Kyōto). Cavaliere 2008, p. 135.

4. Giuseppe Sorge states that Nuno Rodrigues preceded the legates to Rome and most likely solicited the brief *Ex pastorali officio*. Sorge 1988, pp. 44-45.

5. See Scheuer 2019, p. 16.

6. Povilus 2016, pp. 151-152. Gualtieri's work is entitled: *Relationi della venuta degli ambasciatori giaponesi a Roma, fino alla partita di Lisbona. Con le accoglienze fatte loro da tutti i Principi Christiani, per dove sono passati*.

7. *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam, Rebusque; in Europa, ac Toto Itinere Animadversis Dialogus ex ephemeride ipsorum legatorum collectus, et in sermonem latinum versus ab Eduardo de Sande Sacerdote Societatis Iesu*. In Macaensi portu Sinici regni in domo Societatis Iesu cum facultate Ordinarii, et Superiorum. Anno 1590.

8. Di Russo 2002, p. 437. See also: Burnett, 1996, pp. 425-470.

9. Massarella 2005, p. 340.

10. Rui Manuel Loureiro writes: «The extensive Latin dialogues, in which the Japanese youths are the various interlocutors, gives an account of the journey of the Japanese delegation to Europe, at the same time serving as a didactic introduction to European civilization and its Asian extension in Goa and Macao». Loureiro 2006, p. 138. See also: Vu Thanh 2017, pp. 1-21.

11. Hosne 2013, p. 54.

12. In this regard Michael Cooper writes: «Although Valignano does not mention the possibility, *De Missione* would have made an excellent gift to benefactors in Italy, Portugal and Spain; written in the common language of Latin, the book shows no partiality towards any of these three nations». Cooper 2005, p. 199. In fact, the Jesuit mission to Japan during the so-called "Christian century" (1549-1650) was made up mainly of Portuguese, Italian and Spanish missionaries. Cfr. Gonoi 2002, pp. 345-373.

13. Valignano encouraged the study of the Latin language, both for the students of the *seminario* and the *collegio*, and as well as for the members of the *noviciado*. He «noted that Latin was very different to Japanese, and thus it was important for the local people to start to learn the language from early childhood to master it. It was reported that in the seminario the local students studied Latin for five-and-a-half hours every week day, and also on Saturday mornings». Taida 2017, p. 517. See also: Üçerler 2000, pp. 74-84.

14. Gil 1994, p. 411.

15. The first Japanese translation was published in 1942 as *Tenshō nenkan Ken-Ō shisetsu kenbun taiwaroku,* edited by Izui Hisanosuke and printed by Tōyō Bunko (Tōkyō). The second edition, titled *De Sande Tenshō Ken'Ō Shisetsuki* was printed in 1969 by Yūshōdō Shoten (Tōkyō).

16. Cooper 2005, p. 47.

17. The text mistakes the date of St. Catherine's death: she actually died in Bologna on March 9, 1463.

18. Massarella & Moran 2012, p. 331.

19. The episode of baptism is described in *Colloquium XXIX*, though it is also narrated in several other reports on the Tenshō embassy. On the morning of this Sunday (July 14, 1585), the delegates also took part in a «solemn Mass in Santa Barbara, sung by the new Abbot, they confessed, and having taken Communion, received *indulgenza plenaria* for their sins, and for having received such an immense treasure, they took Communion most devotedly from the hand of the same Abbot». Bosi 2016, p. 251.

20. Massarella & Moran 2012, p. 331.

21. *Ibid.*, pp. 353-355.

22. In *Colloquium XXIII* Miguel describes the Roman College erected in 1551 by Ignatius of Loyola for the training of the clergy. He also refers to the Germanic College established on August 31, 1552 with the bull *Dum sollicita* by Julius III (Giovanni Maria Ciocchi del Monte, r. 1550-1555) and merged in 1580 with the Hungarian College (*Collegium Germanicum et Hungaricum*). Finally he narrates that the English College was founded on May 1, 1579 with the bull *Quoniam divinae bonitati* and entrusted to the Jesuits by Gregory XIII.

23. In *Colloquium V* Miguel notes that the Jesuits established three houses in Goa: the *casa professa*, the college of St. Paul and the noviciate.

24. The ambassadors arrived in Rome on the evening of March 22, 1585 and were immediately led to the *casa professa*, where they were welcomed by the Superior General and several confreres. The boys were then led to the church for the singing of the *Te Deum*, performed by the clerics of the *Collegium Germanicum et Hungaricum*. The following day, they participated in the public consistory in the *Sala regia* and met Gregory XIII. During their stay in Rome, Pope Boncompagni died on April 10, 1585 and on April 24 (Wednesday after Easter Sunday) Sixtus V (Felice Peretti, r. 1585-1590) was elected pontiff. The emissaries met him on April 27.

25. This engraving also appears on the title page of *Christiani pueri institutio adolescentiaeque perfugium*, edited in Macau in 1588. It is a reprint of the work of the Spanish humanist Juan Bonifacio (1538-1606), published in Salamanca in 1575. A copy can be found in the Biblioteca da Ajuda (BA) at Lisbon. Braga, 1963, p. 34.

26. Massarella 2005, pp. 338-339.

27. Lach 1965, p. 702; Id. 1968, p. 702.

28. For this reason the party did not proceed to Naples, where an anti-Spanish revolt had recently broken. The real motivation was hidden from the emissaries, and in *Colloquium XXVI* Miguel simply declares that they did not go to this city because of the unhealthy season. Massarella & Moran 2012, pp. 323-324; Sorge 1985, p. 224; Id. 1988, p. 74.

29. The original Portuguese document is in: ARSI, Jap. Sin. 22, ff. 51-58v. These instructions were partially published in: Pinto & Bernard 1943, pp. 391-403. The whole document is in: Álvarez-Taladriz 1982, pp. 125-205. The partial Italian translation is in: Di Russo (ed.) 2016, pp. 529-536.

30. *Apologia en la qual se responde a diversas calumnias que se escriviron contra los Padres de la Compañia de Japon y de la China*. The text is edited by José Luis Álvarez-Taladriz in 1998 by Eikodo (Ōsaka). See also: Correia, 2008.

31. Franco 2007, p. 216.

32. Hur 2007, p. 37.

33. Cheong – Lee 2000, p. 255.

34. Cooper 1996, p. 33.

35. Rui Loureiro has written that the Japanese ambassadors received many books as gifts in Europe from both monarchs and princes as well as from ecclesiastical figures. These volumes can be considered as possible sources for the drafting of *De Missione*. He specified that there is not a complete list of the gifts received, but through a reading of the *De Missione* there are implicit and explicit references to various printed books brought from Europe by the four boys. Loureiro 2020, pp. 244-245.

36. On the historical and artistic relations between Coimbra and the Jesuit mission to Japan see: Curvelo 2020, pp. 175-192, which deals with the passage of the embassy to Coimbra (December 23, 1585-January 9, 1586).

37. Cfr. Ricuperati 2018, p. 320.

38. Cf. Ryan 2001, pp. 99-107.

39. Gunji 1980, p. 27.

40. The Japanese boys studied music in the Arima seminary, both Gregorian chant and European instrumental music. From contemporary sources it emerges that, during the long crossings, they practiced their instruments in order to lighten the mood and distract from the dangers of the journey.

41. Di Russo (ed.) 2016, p. 571.

42. The work is published under the title *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana*, Macau-Lisboa, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses-Fundação Oriente, 1997. A bilingual Latin-Portuguese edition was printed by the Imprensa da Universidade de Coimbra and by the Centro Científico e Cultural de Macau in 2009.

43. Cfr. Subrahmanyam 2013, p. 113.

44. Cfr. Gunji 1985b, p. 153.

45. Recently, Paola Di Rico (Trivulzio Foundation in Milan) discovered Itō Mancio's portrait. After careful investigation, together with Sergio Marinelli of Ca' Foscari University, she concluded that this picture was painted by Domenico Robusti (1560-1635), known as Tintoretto (1560-1635), son of Jacopo (1518-1594). See: Di Rico 2014, pp. 83-94; Marinelli 2017, pp. 59-68; Molteni 2017, pp. 19-33.

46. Massarella & Moran 2012, p. 360.

47. Gunji 1985a, p. 120.
48. Henriques 2014, p. 380.
49. Brown 1994, p. 894. See also: Boscaro 1970, pp. 1-20.
50. Cooper 2005, p. 64.
51. Ramalho 1999, p. 96.
52. Elliott 1991, p. 49.
53. Massarella & Moran 2012, p. 235.
54. Santoro Sricchia 1997, p. 105.
55. Massarella & Moran 2012, p. 223.
56. *An excellent treatise of the kingdome of China, and of the Estate and Government thereof: Printed in Latine at Macao a citie of the Portugals in China, An. Dom. 1590 and written Dialogue-wise. The speakers are Linus, Leo, and Michael.*
57. Loureiro 1992, p. 22, 25.
58. The Italian edition is titled: *Dialogo sulla missione degli ambasciatori giapponesi alla Curia romana e sulle cose osservate in Europa e durante tutto il viaggio basato sul diario degli ambasciatori e tradotto in latino da Duarte de Sande, sacerdote della Compagnia di Gesù* and published by Leo S. Olschki Editore in Florence.
59. Tamburello 2016, p. 177.
60. Mendoza gathered most of his information from the travel notes of Miguel de Luarca (1540-1591), a Spanish soldier who took part in the expedition led by Miguel López de Legazpi (c. 1502-1572) to the Philippines, published as *Verdadera relación de la Grandeza del Reino de China* (1575). According to Liam Matthew Brockey «The first part of the book was based on the writings of fellow Augustinians who visited Fujian Province in the mid-1570s, while the second part contains an account of Alfaro's visit to Canton in 1579, and a third part tells of the brief visit made by Fray Martín Ignacio de Loyola (1550-1606) to Fujian and Guangdong Provinces in 1582». Brockey 2016, p. 9.
61. See: Sola García 2016, pp. 1-23.
62. Richmond Ellis 2012, p. 81.
63. Comisi 2019, p. 25.
64. Pedro Lage Correia writes that the description of Chinese culture in this *Colloquium* played a decisive role in this image of European superiority. In fact, the aim was to make it clear that Europe possessed a higher level of civilization than China. Correia 2012, p. 82.
65. Di Russo 2010, p. 973.
66. Gil 1994, p. 435.
67. Massarella & Moran 2012, p. 271.
68. A note added later in the upper right margin reads: «*Andò così senza titolo e senza soprascritto piegata come lettera e col sigillo ordinario di Nostra Paternità, dico quello delle lettere*».
69. These words («*a tutti i nostri*») are added in the interline.

ABSTRACTS

The following article examines the information that *De Missione* (Macau, 1590) means to convey to Japan about Catholic Europe. This work narrates the journey West of four boys from the Arima seminary to pay homage to Gregory XIII and Philip II. *De Missione* contributes to the phenomenon

of mutual knowledge and cultural interaction between Europe and Japan, envisioned by Alessandro Valignano. Indeed, this volume aimed to introduce the Western world to the Japanese people by showing them the magnificence and authority of Catholic Europe with its history, society, culture and religion. The appendix contains the unpublished Letters Patent written by Superior General Claudio Acquaviva for the ambassadors, so that they would be welcomed in the residences and colleges of the Society of Jesus on the Italian Peninsula.

La présente contribution se propose d'examiner les informations que *De Missione* (Macao, 1590) entend transmettre sur l'Europe catholique. L'ouvrage raconte le voyage à l'ouest de quatre garçons du séminaire d'Arima pour rendre hommage à Grégoire XIII et Philippe II. *De Missione* contribue au phénomène de connaissance mutuelle et d'interaction culturelle entre l'Europe et le Japon prédéterminé par Alessandro Valignano. En fait, le but de ce volume était de présenter le monde occidental au peuple japonais et de leur montrer la magnificence et l'autorité de l'Europe catholique avec son histoire, sa société, sa culture et sa religion. L'annexe contient les lettres patentes inédites du prévôt général Claudio Acquaviva pour les ambassadeurs, afin qu'ils puissent être accueillis dans les résidences et collèges de la Compagnie de Jésus dans la péninsule italienne.

El siguiente artículo pretende examinar la información que *De Missione* (Macao, 1590) pretende transmitir sobre la Europa católica. La obra narra el viaje al oeste de cuatro chicos del seminario de Arima para rendir homenaje a Gregorio XIII y a Felipe II. *De Missione* contribuye al fenómeno del conocimiento mutuo y la interacción cultural entre Europa y Japón predeterminado por Alessandro Valignano. De hecho, el propósito de este volumen era presentar el mundo occidental a los japoneses y mostrarles la magnificencia y la autoridad de la Europa católica con su historia, sociedad, cultura y religión. El anexo contiene las Cartas Patentes inéditas del preboste general Claudio Acquaviva para los embajadores, para que pudieran ser acogidos en las residencias y colegios de la Compañía de Jesús en la Península italiana.

INDEX

Mots-clés: jésuites, Compagnie de Jésus, Valignano (Alessandro), ambassade Tenshō, De Missione, lettre d'introduction, Japon, XVIe siècle
Keywords: Jesuits, Valignano (Alessandro), Tenshō Embassy, De Missione, Letters Patent, Japan, 16th century
Palabras claves: jesuitas, Compañía de Jesús, Valignano (Alessandro), embajada Tenshō, De Missione, carta de presentación, Japón, siglo XVI

AUTHOR

CARLO PELLICCIA

Università degli Studi Internazionali di Roma (UNINT)
Carlo Pelliccia, trained at the University of Naples «L'Orientale», has a PhD in Early Modern history and the culture of travel and travelogues from the University of Tuscia of Viterbo. He is an adjunct professor at the Università degli Studi Internazionali d Roma (UNINT) and «investigador corrispondente» at CHAM - Centro de Humanidades (Universidade Nova de Lisboa e Universidade dos Açores) and at CLEPUL (Universidade de Lisboa).
carlo_pelliccia[at]libero.it

Musing on the sources *Contemptus mundi* in Japan 1596

Réflexion sur les sources. Contemptus mundi *au Japon, 1596*
Reflexiones sobre las fuentes. El Contemptus mundi *en Japón en 1596*

Aiko Okamoto-MacPhail

Introduction

1 On the twentieth of February 1582 when the Tenshō Mission left Japan, Europe was no more than a story for many Japanese if they ever heard of it. For Europeans, too, Japan was a country of hearsay in Marco Polo's travelogue if they ever read it. While bridging this wide space separating two regions ignorant of each other, the Tenshō Mission accomplished the more focused, precise task of bringing the Japanese translation of Luis de Granada's work to the author himself. In the summer of 1584, four young Japanese arrived in Portugal. It had been two years and a half since they left Nagasaki on February 20, 1582. In the travelogue *De missione legatorum japonensium ad Romanam curiam*, one of the four Japanese engaged in the conversation tells us that they landed at Cascaes on the tenth of August 1584, and next day they entered Lisbon[1]. During their stay in Lisbon from August 11 to September 5, they went to pay homage to Luis de Granada with some of his work translated into Japanese[2]. Which book or books did they bring to this prolific Dominican writer? We will examine the possibility of the first edition of the *Contemptus mundi* published in 1596 by the Jesuit Mission Press as one of the candidate books. We divide our demonstration in two parts: first about the circumstantial evidence, and second the analysis of the text.

2 We start with the marginalia in Charles Ralph Boxer's personal copy of the now classic *The Jesuit Mission Press in Japan 1591-1610*, which reads as follows:

> Fray Luis de Granada, Obras, Madrid 1788, tome VI, p. 481 begins: «Comienza el libro primero del Contemptus Mundi ó Menospriecio del Mundo, y Imitation de Christo». The quotation in chap. 1 from St John. Chap. VIII is «El que me sigue no anda en tinieblas, mas tendrá lumbre de vida», and the other is «No se harta el ojo

de ver, ni la oreja de oir». This seems conclusive as to the use of his version in preparing the Japanese[3].

3 Boxer's argument is evident. According to him, in addition to the Latin edition of this famous book *Contemptus mundi* whose authorship is attributed to Thomas Kempis, the Japanese translators also used the Spanish translation by Luis de Granada entitled the *Contemptus mundi ó Imitacion de Christo*[4].

1. Brief history of the *Imitatio Christi*

4 First we will briefly summarize the question of the authorship of the *Contemptus mundi*, better known today by the title of *Imitatio Christi*. The question of authorship arises in a way typical of the manuscript books copied by hand in the Middle Ages. The point of contention is whether or not the complete manuscript of all four Books of the *Imitatio Christi* autographed and signed by Thomas à Kempis and dated to 1441 can be a sufficient proof that he wrote it, or was Kempis merely a copyist of someone else's work. This question arises, to my knowledge, already in Pierre Edouard Puyol's book of 1898[5], and is still asked today. Jacques Huijben and Pierre Debongnie advance that the *Imitatio Christi* was not written from the beginning as one book but as four independent works, whose earliest manuscripts go back to the 1420s, and gradually the four books were assembled into one volume, whose final version was copied and signed by Kempis in 1441[6]. From L. M. J. Delaissé in 1956 to B. J. H Biggs in 1997, this historical outline of textual evolution is generally agreed upon[7]. More recently, Maximilian von Habsburg summarizes as follows. Kempis may be the final author who polished the style and assembled four books of the *Imitatio* in today's shape, but his work is so deeply embedded in the working style of the *devotio moderna*, in which book copying was situated in *rapiaria* (spiritual note-taking) as daily exercises of meditation, that the text thus written kept evolving from the time of Gerard Groot (1340-1384) who inaugurated this movement to Kempis (c. 1380-1471) who laid down his pen with the Latin note at the end that says: finished[8].

5 This book played an important role in the Renaissance Society of Jesus. Habsburg also informs us that Saint Ignatius of Loyola's *Spiritual Exercises* were printed in Latin in 1548 but not subsequently reprinted in large numbers because the book was exclusively reserved for the members of the Society of Jesus and should be in Latin. The first Spanish edition was published only in 1615[9]. On the other hand, the *Imitatio*, recommended for the second-week exercise for those who take the spiritual exercises with Loyola's book[10], was open to non-Jesuits and was translated into multiple languages from early on. In other words, while keeping Loyola's book *The Spiritual Exercises* exclusively for members who administered these exercises, the Society used the *Imitatio* for a large public to apply Loyola's exercises through reading. Loyola's *Spiritual Exercises* in Latin, and the *Imitatio* in Japanese translation were both published by the Jesuit Mission Press in Japan in the same year 1596, which proves that the Society's policy was consistent in Japan and in Europe.

Circumstantial evidence that supports the use of Spanish Imitatio

6 Now we come back to Boxer's marginalia. The Japanese translation of the *Imitatio Christi* of 1596 announces at the beginning of the book that the Japanese *Imitatio* is translated

from the Latin original. Boxer proposes Luis de Granada's Spanish translation as another text that the translators consulted when working for their edition. His argument is based on two observations. First, Boxer talks about the reversed title words between the two elements of *Contemptus mundi* and *Imitatio Christi* in Japanese and Granada's titles. The title *Imitatio Christi* is by far more popular today, but both the Japanese translation and Granada's Spanish translation use the less familiar *Contemptus mundi* for the main title. The second point is about two citations from the Bible in chapter one of the *Imitatio*. Boxer sees that in chapter one the incomplete citation from John 8 is completed as a full citation both in Japanese and Granada's versions, whereas in today's *Imitatio*, this citation remains incomplete. On the other hand in the same chapter the Japanese translation of the citation from Paul's first epistle to Corinthians 2, 9 is based on Granada's Spanish version rather than the Latin Bible quoted in the Latin *Imitatio*. This priviledge granted to Granada's Spanish translation over the Bible in the *Imitatio* made Boxer conclude that the translators in Japan used Granada's Spanish translation of the *Contemptus mundi* and not the Latin original even though the Japanese text states that it is based on the Latin *Imitatio*.

7 Notwithstanding Boxer's conclusion, the second citation, from 1 Corinthians, poses some problems. There are two existing copies of the Japanese *Contemptus mundi* of 1596. One is in the Bodleian Library in Oxford University and the other is in Biblioteca Ambrosiana in Milan. These two copies, both published in 1596, carry two different Latin texts for this second citation of the Bible in chapter one. The Bodleian copy quotes Latin from Paul's first epistle to the Corinthians 2, 9 while the Ambrosiana copy quotes Latin from Ecclesiastes 1, 8. This means that there are two different printings of the Japanese translation of the *Contemptus mundi* both published in 1596. Boxer, who worked with the Bodleian copy of the *Contemptus mundi* did not notice this quotation switch that occurred in Abrosiana copy of the *Imitatio*. As Japanese translation matches with the Ambrosiana Latin quotation, and Granada's Spanish translation closely, Boxer and many Japanese researchers today propose that this second quotation in book one, chapter one is another proof that Japanese translators privileged Granada's Spanish translation over the original Latin *Imitatio*[11]. To this second citation of chapter one, we will come back later.

8 Boxer is not the only one who noticed the Spanish influence in the Japanese title of the *Contemptus mundi* published in 1596. Anesaki Masaharu, who transcribed the Japanese translation of *Contemptus mundi* of 1596 written in Roman alphabet, into Japanese characters, indicates that, even if the translation is made from Latin, at least the title follows the custom at the middle of the sixteenth century in Spain where this text was most often called the *Contemptus mundi*[12]. Shin'mura Izuru and Hīragi Gen'ichi also make a remark in their book of criticism published in 1957 that two sixteenth-century Spanish translations, one published in Toledo in 1523 and another translated by Luis de Granada and published in Seville in 1536, carry the title *Contemptus mundi* [13]. These Japanese critics think that the Spanish publications of *Contemptus mundi* in the sixteenth-century are possible sources of inspiration for the translators in Japan. In the most recent modern edition of the *Contemptus mundi* published in 2002, the editor Obara Satoru concurs with his predecessors[14].

9 Jesuit writings offer circumstantial support for this hypothesis. When Melchior (Belchoir) Nunez Barreto, the vice-provincial of India of the Society of Jesus, left Goa for Japan with Luis Frois and Gaspar Vilela in April 1554, they carried the following

books: *Contemptus mundi*, and «*As obras de Tomás de Kempis*» for Barreto; «*Jersão*» for Gaspar Vilela; and a certain «*Deseoso grande*» by *Jerção* for Luis Frois[15]. Matsuda Ki'ichi and Kawasaki Momota, who translated Frois' *History of Japan*, annotate the letter written by Barreto from Goa that carries the date of the tenth of January 1558, and they explain that among the books that Barreto brought to Japan there are Gregorian chant, books by Plato and Aristotle, and three different versions of *Contemptus mundi*: «*Contemptus Mundi*», «*As obras de Tomás de kempis*», and «*Jersão*»[16]. The same note also tells us that Barreto brought about one hundred books to start the first Jesuit library in Japan[17]. These passages name three types of *Contemptus mundi*. The book entitled *Contemptus mundi* must refer to the Spanish translation from its title as explained above; the name Thomas à Kempis refers to the Latin edition of *Contemptus mundi* attributed to Kempis; and *Jersão* is Jean Gerson the Chancellor of the University of Paris, who was once thought to have written another Latin edition, though this claim of Gerson's authorship is denied today[18].

10 One strong proof against Gerson's authorship is that Gerson's brother did not list the *Imitatio Christi* among Gerson's complete list of works. As this list was established during Gerson's lifetime, it is thought to have been approved by Gerson himself[19]. Of the three Jesuits who sailed from Goa to Japan, Frois had some delays in his travel, but the other two, Barreto and Vilela, arrived in Japan in 1556[20]. This fact shows that in 1556, two Latin versions, one attributed to Thomas à Kempis and another to Jean Gerson, and also a Spanish translation entitled *Contemptus mundi* came to Japan.

11 By far Luis de Granada was the single most translated author by the Jesuit Mission Press in Japan. The following titles of Granada's books were published in Japanese: in 1591, volume two of the *Introducción del símbolo de la fe* with the Japanese title *Sanctos no gosagueô no vchi nuqigaqi*[21]; in 1592, volume five of the same *Introducción del símbolo de la fe* with the Japanese title *Fides no dŏxi*[22]; and in 1599, Granada's *Guia de pecadores*[23]. As late as 1611, volume 1 of the *Introducción del símbolo de la fe* was translated and printed in Japanese characters with the title of *Hidesu no kyō*[24]. Besides these books by Granada of which printed copies exist today, a Christian text written by hand discovered in Japan in 1917 is identified as Granada's *Tratado de la oración y meditación*, a book mentioned as published in Japan in the missionary report[25]. Boxer's marginalia suggesting Granada's influence on the Japanese translation of the *Contemptus mundi* is also based on his knowledge about this heavy usage of Granada's works by the Society in Japan. Because of the dual use of Loyola's *Spiritual Exercises* and the *Imitatio* practiced by the Society of Jesus in the Renaissance, it is plausible to assume that all members of the Society carried one copy of Loyola's *Spiritual Exercises* in Latin as well as copies of the *Imitatio* both in Latin and in various vernacular translations. This makes us speculate that they worked from multiple versions of the *Imitatio* in Latin and in Spanish.

2. Which book or books of Granada?

12 Which book then did the Tenshō Mission show to Granada? From the point of view of publication dates, the Japanese translation brought to Europe can be either the *Guia de Pecadores* or the *Contemptus mundi*, while the *Símbolo de la Fe* is too late. The round trip between Europe and Japan took habitually two to three years. The *Introducción del símbolo de la fe* is Granada's major work finished in 1582, published in 1583, and

abridged in 1588. The Tenshō Mission that left Japan in 1582 could not offer a Japanese translation of a book that did not exist yet[26]. On the other hand, Granada's first version of the *Guia de Pecadores* was published in Lisbon in 1556, and the completed version in Salamanca in 1567; and his Spanish translation of the *Imitatio* entitled *Contemptus mundi* first came out in 1536. Both the *Guia de Pecadores* and the *Contemptus mundi* could have been translated into Japanese by 1582. The Japanese *Contemptus mundi* was published first in 1596, then the abridged version in 1610, and the *Guia de pecadore* in 1599. From the point of view of the years and the number of editions, the *Contemptus mundi* is a likely candidate.

13 There is also another strong circumstantial evidence that they carried the Japanese translation of the *Contemptus mundi* to Europe. In May 1585, during his audience with the Tenshō Mission, Pope Sixtus V granted an *Indulgentia* to the Japanese readers of the *Contemptus mundi*; for each chapter they read, the Pope accorded ten years of indulgence[27]. It is not known whether the Mission brought the Japanese translation to the Pope and received the *Indulgentia*, but it is more natural to think that they did. For, its translation seems to be complete by the beginning of the 1580s, presumably before the departure of the Tenshō Mission to Europe. Gonoi cites the Jesuit report for the year 1581, written by Gaspar Coelho in February 15, 1582, that the Japanese translation of the *Contemptus mundi* was used as a textbook at the Noviciado, Casa de Provação, of Usuki in Bungo inaugurated on December 24, 1580, along with the *tratados* written by Luis de Granada[28]. The Society used textbooks in manuscript copies at this stage and the aforementioned manuscript done by Barreto of Granada's *Tratados* may have been one of the textbooks mentioned here. Based on these proofs, Gonoi thinks it possible that the Tenshō Mission that departed from Japan in February 1582 was carrying the Japanese translation of the *Contemptus mundi* to Europe[29]. Before Gonoi, Toyoshima Masayuki also suggested the possibility that Granada's Spanish *Contemptus mundi* was used for the foundation text of Japanese translation[30].

14 To prove the multiple speculations of researchers stated above, while the Tenshō Mission was still out of country, the *Contemptus mundi* was spreading beyond the Jesuit seminaries to a general readership. The European printing press that was brought to Japan with the return of the Tenshō Mission in 1590 was shipped out of the country under the proscription in 1614. So, in 1582, at the departure of the Mission, as mentioned before, the Japanese translations of the *Contemptus mundi* were circulating in manuscript. Frois reports in his *History of Japan* that Hosokawa Tamako (1563-1600), better known by her name of baptism Gratia, was reading Gerson in preparation for her conversion to Christianity[31]. The *Contemptus mundi* was the favorite book of this daughter of the ill-famed Akechi Mitsuhide who ambushed and killed Oda Nobunaga at Hon'nōji, and subsequently her husband Hosokawa Tadaoki (1563-1645) battled in Hideyoshi's camp to avenge Nobunaga and kill her father.

15 Gratia's high level of education may have even allowed her to help the translation of Christian spiritual books from Latin into Japanese[32]. If she did, it is another contribution to Japanese canonical classics in which women writers composed the majority of masterpieces from the tenth to the twelfth centuries. By quoting Joseph Wicki, Obara proposes the names of two Japanese Jesuits, Yōhōken Paulo and Pedro Ramon known for their high quality of Japanese, as the translators of the *Contemptus mundi* of 1596 while ruling out the collaboration of Hara Martinho for chronological reasons[33]. In the Jesuit Church in Osaka, the region of the castle where Gratia lived,

Toin Vicente was the Japanese preacher who, along with his father Yōhōken Paulo, translated many books into literate Japanese[34]. One of the books on which Gratia worked for the translation was a catechism[35]. There were two books of catechism published by the Society of Jesus for Japanese readers: the *Catechismus christianae fidei* written by Alessandro Valignano and published in Lisbon in 1586, and the *Doctrina Christião* written by Jorge Marcos and translated into Japanese in two editions in Japanese script in 1591 and 1600, and in Roman script in 1592 and 1600[36]. Gratia was baptized in 1587. Gratia could not attend every Sunday mass in a local church. So she had the habit of gathering her household ladies-in-waiting on Christian holidays and reading out loud some chapters from the *Gerson* or explaining catechisms that she translated[37]. It is an excellent way to polish the written style of the Japanese translations to recite them. Since Frois alternates the title more common in Spain, the *Contemptus mundi*, with the name of Gerson to designate this book she thus read[38], it also indicates the presence of both Gerson's and the Spanish *Imitatio* in Gratia's circle.

16 This mixture of multiple copies of the *Imitatio* in Japan reflects the Society's library in Europe. Already, in his book on the *Imitatio Christi*, Pierre-Edouard Puyol remarks that for Saint Ignatius and his circle, this book was known as the *Gerson*[39]. That the Society used Gerson's Latin version of *Imitatio Christi* is proven by another account. In a note to Valignano's *Adiciones del Sumario de Japón*, José Luis Alvarez-Taladriz writes that the *Gerson* was Loyola's favorite book and he affectionately called it my small Gerson or *Gerçonzito*, and this book of Gerson was a classic in the refectory of the Society[40]. This predominance of Gerson's *Imitatio* for Loyola and the Society corresponds to the situation in Italy and Spain before the middle of the sixteenth century, the period that concerns us in Japan. In the list of printed versions of the *Imitatio Christi* from the earliest extant publication to the mid-sixteenth century published by Habsburg, the overwhelming majority of presses in Italian and Spanish translations attributed the *Imitatio* to Gerson[41], whereas Latin editions show a mixed authorship of Gerson and Kempis[42]. Thus Barreto's list of the *Contemptus mundi* in Japan reflects the two most frequent Latin attributions to Gerson and to Kempis along with Granada's Spanish translation of the *Imitatio* indicated by the title of *Contemptus mundi*[43]. As the Japan mission of the Society of Jesus was largely staffed by Iberian Jesuits, the Spanish *Imitatio* with the Latin original that Barreto brought to Japan in 1556 reflects the reading experience of the *Imitatio* for the Jesuits in Europe that was carried over in Japan during this time period.

17 The Society in Europe also used Granada's Spanish translation. The holdings of the Biblioteca Nacional de Portugal, shows one Spanish translation of the *Contemptus mundi* done by Luis de Granada and published in 1555, whose sub-title reads «*vn breue tractado de tres principales exercicios*» indicating that this particular edition of Granada's *Contemptus mundi* contained only the first three books[44]. The same bibliography also records that the previous owner of this book «*ant. possuidor(es)*» was the «Companhia de Jesus». Besides the edition of 1555, the Biblioteca Nacional de Portugal also catalogues Granada's *Contemptus mundi* published in 1557 whose contributors list "Companhia de Jesus, Colégio de Campolide" in Lisbon[45]. In the Bibliothèque nationale de France, there is one copy of Granada's *Contemptus mundi* published in Seville in 1609, with the Society's mark of IHS stamped on the title page to show its previous ownership[46]. This Spanish translation contains the Christian calendar. The National Library of Portugal also indicates many copies of *Guia de Pecadores* whose previous owner was the Society, published around the time when Nunez Barreto and his company came to Japan. Again

we come to the same conclusion that the names of Kempis, Gerson, and the title *Contemptus mundi* among one hundred books brought by Barreto reflect correctly the holdings in the Jesuit libraries and, more generally, the publication situation of the *Contemptus mundi* in Spain and especially in Portugal where Luis de Granada went to live in 1551, upon the invitation of Cardinal Henrique, in order to avoid the Spanish Inquisition[47]. These circumstantial evidences stongly support the use of Spanish translation of the *Imitatio* for its Japanese translation.

3. Analysis of the text

18 In the following part, we will test Boxer's idea with the textual analysis of the *Imitatio Christi*. Before starting, a precaution should be made. Due to the sheer number of printed editions of the *Imitatio Christi*, to pinpoint one source edition of the Japanese *Contemptus mundi* of 1596 is like looking for a needle in a haystack, especially if, as we speculated with the circumstantial evidence, many different Latin and vernacular editions of the *Imitatio* reached Japan and were cross-checked in the process of translation. Our goal is first to narrow the range of texts, and second to question the meaning of the Japanese translation invested in the rich, ongoing tradition of the *Imitatio*.

19 We choose eight editions. For the Japanese translation, we use the *Contemptus mundi*, published in 1596 in roman letters, and transcribed into Japanese characters by Anesaki in 1976. More recent edition by Obara in 2002 will be touched upon only when it is necessary. Both Anesaki's and Obara's texts have the citations from the Bible preserved in Latin as in the original Japanese translation of 1596. To check the Latin citations, Anesaki used *De Imitatione Christi libri quatuor*, published in Paris by J. Valart in 1774. This edition is from a much later period than the time when the *Imitatio* was translated into Japanese from Latin. Obara mentions simply the Latin Vulgate used in the Vatican as his source text for Latin[48]. We use the fourth edition of the *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem* published in 1994 that includes the integral edition of 1592 ordered by Pope Clement VIII. In order to cross check the Latin quotations in Japanese translation of 1596 and the Vulgate of 1592 with the Renaissance *Imitatio*, we choose the Latin edition of 1488 published in Venice whose authorship is attributed to Jean Gerson, another of 1489 published in Lyon attributed to Thomas à Kempis, and the edition of 1491 published in Paris attributed to Thomas à Kempis. These three Latin books represent two kinds of *Imitatio Christi*, one attributed to Gerson and the other to Kempis, published in the years before Barreto's Japanese Jesuit library of 1556 and before Loyola wrote his *Spiritual Exercises* after his stay in Manresa in 1521. We compare these three Latin editions with Luis de Granada's Spanish translation entitled the *Contemptus mundi, o menosprecio del mundo, y imitacion de Christo* in three editions: Evora 1555, Madrid 1800 (based on the Madrid edition of 1753[49]), and the first publication of Granada's Spanish translation in 1536 in Seville, reedited in his complete works in 1998. We will include also one translation into French published in Toulouse in 1488. The location of this town, near the border between France and Spain, makes it a promising place for the use of a similar Latin text published in the Iberian Peninsula, presumably close to the one used for Granada's Spanish translation.

20 The above is the list of the editions that we are comparing: each edition has all four books of the *Imitatio* as it is known today.

Figure 1

Place / translator / original year (modern reedition)	Language	Author	Number of books	Number of chapters in books I, II, III, and IV
Anesaki 1596 (1976)	Japanese	Thomas à Kempis, attr. to	4	25 – 12 – 64 - 18
Venice 1488	Latin	Jean Gerson	4	25 – 12 – 64 - 18
Paris 1489	Latin	Jean Gerson	4	25 – 12 – 64 - 18
Lyon 1489	Latin	Thomas à Kempis	4	25 – 12 – 64 - 18
Toulouse 1488	French	Jean Gerson & Saint Bernard	4	25 – 12 – 64 - 18
Granada 1555	Spanish	Thomas à Kempis	4	25 – 12 – 64 - 18
Granada 1800	Spanish	Thomas à Kempis	4	25 – 12 – 64 - 18
Granada 1536 (1998)	Spanish	Thomas à Kempis[50]	4	25 – 12 – 64 - 18
Thomas Rogers 1580 (1904)	English	Thomas à Kempis	4 (book IV is tr. from French by Lady Margaret in 1503)	25 – 12 – 65 - 18
Penguin Classics 1952	English	Thomas à Kempis		25 – 12 – 59 - 18

21 The last two English translations are used only for the comparison of chapter numbers in order to understand and explain one of the most frequent causes of the chapter variation in book three. The Latin and Spanish books have the same chapter numbers as the Japanese *Contemptus mundi*, whose title carries the word *jenbu*, which means the complete translation.

22 Albert Ampe S. J. confirms that «*nos éditions manuelles*» of *De Imitatione Christi* are divided into four books, of which book one has 25 chapters, book two 12, book three 59, and book four 18[50]. This chapter numbering of what he calls the most common *Imitatio* at hand is adopted in most English editions of the *Imitatio* available today. So, I chose only the Penguin book above as the most representative popular edition to exemplify today's chapter distribution. The modern standard text of the *Imitatio* has different chapter numbers than the ones that seem for us the standard of the complete edition in the fifteenth and sixteenth centuries as the list above shows. This difference only appears in book three.

23 This difference in book three is mostly derived from the treatment of orations. The four books of *Imitatio* have a clear sequential structure from one book to the other. The first book is the examination of one's sins, the second book an invitation to a withdrawal into an internal life of meditation, the third book a dialogue with God, and the fourth and final book urges the decision and preparation for entering an ordained life. In book three, each chapter begins with the word of God who starts «My son» to talk to the reader, and the reader answers «My Lord.» This conversation is interrupted by orations. The chapter number differences occur mostly by treating orations as independent chapters or incorporating them into existing chapters. The two English translations in the above list take two different approaches to the orations. Thomas Rogers divides book three into 65 chapters, splitting chapter six in two[51], yielding one

chapter more than other editions of book three with 64 chapters. In the Penguin 1952 edition, book three has 59 chapters because the orations are included in the previous chapters in five places, and after chapter 27, book three became consistently five chapters less than the books with 64 chapters. These two editions exemplify why chapter numbers fluctuate in book three. The Japanese *Imitatio* follows the most common chapter breakdown of the Renaissance *Imitatio*, and from the chapter numbers alone we cannot conclude that the Japanese translators used Granada's Spanish translation.

24 After the comparison of chapter numbers in each Book, I use two strategies to see if each chapter has the identical or similar contents. First I compare chapter titles throughout the *Imitatio Christi* in the aforementioned eight editions, and secondly the Latin biblical quotations that Anesaki's and Obara's transcriptions keep in Latin in the Japanese translation. The purpose is to see if Granada's Spanish influence can be seen in these two fields.

25 Of the 119 chapters in the *Imitatio* (25+12+64+18), the Japanese translation has chapter titles identical, similar, or close enough to the ones in the European editions listed above. The 1488 French translation prints the first page of book three, chapter 30 twice in the copy of the Bibliothèque Nationale de France due to a jammed printing[52]. Also its chapter title is an explanation, rather than a verbatim translation, that explains the meaning of this chapter. In order to make sure that the contents of book three, chapters 30 and 31 are identical in Japanese translation, in the following part I compare the whole text of both chapters in three Latin, three Spanish, and one French *Imitatio*. Before starting, we need to define the meaning of the term *identical*.

26 The Japanese language has a very different linguistic structure than these four European languages of Latin, Spanish, French, and English. For this linguistic reason, a rigorous word-to-word translation as well as the preservation of the vocabularies that share a common ethymolotical root are not possible between these four European languages and Japanese. The syntax of a sentence should be switched from SVO to SOV, and the adjectives and any qualifiers, including relative clauses, are placed before nouns and nominal groups. The Japanese *Imitatio* of 1596 is rigorous enough that we can survey the sentence-by-sentence correspondence to the European editions. It is on the level of the sentence that the Japanese translation renders the Latin meaning. If the Japanese translators fail to convey one Latin sentence by one Japanese sentence, usually they catch up the meaning within two or three sentences. Whenever I use the term identical or similar, it is on the level of content, not on the level of signifier, and within the range of one to three sentences.

27 Now we come back to book three, chapters 30 and 31. These two chapter titles in Japanese are extrapolations or explanations as in French chapter 30[53]. That is the reason to check these two chapter titles with their contents. Because of the extrapolated titles, we can confirm paradoxically that the Jesuits in the sixteenth century read the same texts as we do. The title of chapter 30, «*De eminentia libere mentis*[54]» or in Spanish «*De la excelencia del anima libre*[55]» is postponed to the first half of Japanese chapter 31 and translated as «*anima no makoto no kutsurogi*» meaning the soul relaxed in its true home[56], the term *kutsurogi* evoking homely comfort while sending its reader to a totally different sphere of other-worldly home. This chapter approaches the notion of the immortality of the soul.

28 The Jesuits in Japan were shocked to learn that the Buddhists worship nothingness or *kū* and do not believe in the immortal soul; even worse, the Buddhists believe that man's interior life is *kū* or empty[57]. On the other hand, the *Imitatio* corresponds to Buddhism in that this text of the *devotio moderna* teaches to despise the world. This fact corresponds to the Iberian preference of the title *Contemptus mundi*. The Japanese title of chapter 30 introduces first a Buddhist notion of «*gense no hakanaki koto*» that means the ephemeral nature of this world[58]. Corresponding to this title, the content of chapter 30 describes the futility and even adversity of nurturing man's desires and seeking for worldly glory. Then this chapter invites the reader to liberate his mind for the sake of the other world. This freedom of mind from worldly events is translated with the notion familiar to Buddhism of an ephemeral world.

29 On the other hand, the Japanese version postpones the part corresponding to the liberation of soul to the title of chapter 31 by adding it before the Latin title of chapter 31: «*Quod privatus amor a summo bono maxime retardat*[59]» and «*Que el amor proprio estorba el bien eterno*[60]» in Spanish, meaning how self-love delays eternal happiness. Before this meaning of Latin and Spanish titles of chapter 31, the Japanese title puts the first half of the title of chapter 30 «*zen no samatage*[61]» meaning literally that which prevents goodness. Then the last half of the Japanese chapter title 31 «*kokoro no sōdō no motoi*[62]» meaning the primary cause of disquieting man's mind, refers to Latin and Spanish titles of chapter 31 «*privatus amor*» and «*el amor proprio*.» The Japanese translation is an approximation; the meaning is conveyed in Japanese as that which agitates man's mind, but the term *privatus amor* is not literally translated. God's love is translated as *gotaisetsu* in Japanese throughout the text. Because of this partial shuffling of the Japanese titles between chapters 30 and 31, with the struggle to find appropriate vocabulary to explain notions unfamiliar to Japanese, we understand that the Japanese translators are reading the same texts in Latin or Spanish or both together, and trying to explain the key Christian notions.

30 Some Japanese chapter titles show an ingenious cultural transposition. Book one, chapter 20 has for Latin title «*De amore solitudinis et silentij*» in the editions of Venice 1488, Lyon 1489, and Paris 1491[63], and «*Del amor de la soledad y silencio*» in Granada's Spanish translation of 1536 and 1555[64]. In this chapter title the word *silentij* is translated with the word *mokuza* that means sitting against the wall in Zen exercise of meditation, while living a secluded life is *kankyo*[65]. Echoing a familiar practice of Buddhism for Japanese, it has a remarkable cultural resonance to tell what one should do in Christian spiritual exercises by appealing to the familiar realm of Japanese religious life. Another example is in the title of chapter eleven of book three. In Latin, in all three versions, the title is «*Quod spreto mundo dulce est seruire deo*[66]», and Granada's Spanish reads «*Que despreciado el mundo, es muy dulce cosa server a Dios*[67]». In Japanese the title becomes «*yō* [*yo o*] *itoi Deus e tsukae tatematsuru wa ikanimo ookinaru go'on nari to iukoto*[68]». In this passage, the first part «*yō* [*yo o*] *itoi*» that means to despise the world, becomes a way to return a service to God's love in the second part. This second part is translated in Japanese by using the notion of *go'on*, a gratitude that the warrior *bushi* returns to his master for his protection. In these passages, Japanese translations show remarkable similarities with both Latin and Spanish passages while transposing them from Christianity to a secular realm of feudal Japan to make Japanese Christians understand what they should do.

31 Yamamoto Hirobumi argues that Japanese Christian warriors drew equivalence between their devotion to God and their duty to their secular masters[69]. This equivalence between the secular and heavenly masters is also valid in Europe. In Loyola's *Spiritual Exercises*, the author urges the follower to imagine himself a knight standing in front of his king whom he seriously offended despite the fact that he received the king's gifts and favors[70]. This Construction of Place is given as an additional directive at the end of the first week, and Loyola further urges to start the second week with the same imaginary analogy, of the «call of the temporal king as an aid toward contemplating the life of the eternal king», which he also calls a «parable of a temporal king[71]». With the chapter title that includes the familiar term *go'on* that indicates the loyalty of a warrior or *bushi* to his lord, the Japanese translation tries to introduce its reader to Loyola's Composition of place. Japanese translators are explaining the contents of chapters 30 and 31 by using the Japanese cultural equivalence and by exploiting the similarities between European and Japanese feudal societies in which the service toward secular lords is the prerequisite of warriors who are knights in Europe and *bushi* in Japan. The comparison of chapters 30 and 31 in Japanese, Latin, Spanish, and French translations show that Japanese translators are reading the same chapters and revolving around the same notion of Christian devotion that they try to explain by analogy with the secular life. These features do not specifically prove the exclusive use of Granada's Spanish *Contemptus mundi* while they certainly do not deny it.

32 Now we start examining the Latin citations from the Bible. In Anesaki's Japanese transcription of the *Imitatio* from the Bodleian copy, there are 27 citations from the Bible given both in Latin and in Japanese and distributed as follows: 7 in book one, 14 in book two, 4 in book three, and 2 in book four. The Jesuit Mission Press did not publish a translation of the Bible into Japanese. So these citations, in Latin first and in Japanese next, are one of the earliest translations of the Bible into Japanese even though they are fragmentary. Among these citations, we find the most interesting difference in the quotation from the Book of Job in book one, chapter 13. This chapter is entitled «*De tentationibus resistendis*» in Latin[72], «*De resister aux temptacions*» in French[73], and «*Del resistir a las tentaciones*» in Granada's Spanish[74]. In Japanese it is translated as follows: «*Tentasan to iu aku no susume o fusegu koto*[75]» or to prevent the evil called temptation. The chapter title renders the same meaning with little variant of wording. With this identical chapter title in Latin, Spanish, French, and Japanese, we expect the same content.

33 However, the quotation from Job 7, 1 in the same chapter shows an interesting variation. The quotation in the Latin editions of Venice 1488, Lyon 1489, and Paris 1491 is *Tentatio est vita hominis super terram*[76]. Granada's Spanish is *Tentación es la vida del hombre sobre la tierra*[77]. French in Toulouse is *La vie de l'homme sur la terre est temptacion*[78]. So, they are identical. In Japanese text alone, this passage of the Bible first given in Latin shows a change as follows: *Militia est vita hominis super terram*[79]. Here the term *tentatio* is switched with *militia*. The Japanese translation renders this passage according to its Latin by using the word *kassen* for «*militia*» to make it *hito no shōgai wa kassen nari*[80] (Man's life is a war in the world). From where does this quotation of the Bible come? It turns out that Latin and Spanish editions did not use the Vulgate of the Book of Job ordered by Pope Clement VIII, and published in 1592. For, this edition of the Vulgate gives us: «*militia est vita hominis super terram*[81]». Why is there this difference?

34 William J. Farge S. J. writes that the *Catechism of the Council of Trent*, published in 1566, bound the Jesuit Mission Press tightly for respecting the «standard form for communicating Christian doctrine[82]» that is «officially sanctioned, precisely worded dogmatic or biblical statements[83].» On this passage from Job 7, 1, the citation is taken directly from the Vulgate translation of the Bible published in 1592. The Latin, Spanish, and French translations we are consulting all predate this Vulgate edition of the Bible acknowledged as standard by Clement VIII. This fact shows that Japanese translation consulted the Vulgate of 1592 whereas other editions including Granada's *Contemptus mundi* took their quotation from an edition prior to the Vulgate of 1592. The quotation from Job 7, 1 in chapter 13 of book one offers a counter-proof to the notion that the Japanese translation used Granada's Spanish translation.

35 We will take two more examples. In chapter 21, book one, from Psalm 79, the Japanese citation «*cibabis nos pane lachrimarum et potum dabis nobis in lachrimis in mensura*[84]» is again loyal to the Vulgate of 1592[85]. On the other hand, Gerson's Latin editions of Venice 1488, Lyon of 1489, and Paris 1491, have an extra word *domine* in Latin[86] and Granada translates this *domine* as *Señor* in Spanish[87], which is absent both from the Japanese and the Vulgate of 1592. The French *Imitatio* of Toulouse has also a call for God *domine* translated as *O dieu*[88] tacked in the sentence, like Spanish and Latin. The Latin, Granada's Spanish, and French versions are identical. So, these books took it from the Bible before the Vulgate of 1592. Also, in Latin, Spanish, and French editions, it is the first person singular *I* who speaks to give *me* the bread of tears, while in Japanese and in the Vulgate Bible of 1592 it is the first person plural who begs to give it to *us*. In chapter 22, book one, there is another quotation from Psalm 24, 17 that confirms the Society's priority of the Vulgate of 1592 in Japan over all other editions of the *Imitatio*. In Japanese and in the Vulgate of 1592, the quotation is identical again: «*de necessitatibus meis erue me*[89]». On the other hand, the Spanish and French translations are in the more exalting tone: «*Líbrame, Señor, de mis necesidades*[90]» by Granada, and «*O Seigneur délivre-moi de mes nécessités*[91]» in French of 1488. Also in Latin of Venice 1488, Lyon 1489, and Paris 1491, the word *domine* is added as follows. «*De necessitatibus meis erue me dñe [domine]*[92]». These examples prove that, among the texts we are comparing, including Granada's Spanish version, the Japanese translation is the only one that follows exactly the Vulgate of 1592.

4. Second citation of the Bible in chapter one

36 Besides the above, there are some other citations that prove that the translators in Japan used Latin *Imitatio*. Two extant Japanese translations of the Bodleian Library and of the Biblioteca Ambrosiana show a large difference in the second quotation in chapter one, book one. The Latin quotation in the Bodleian copy is taken from Paul's first epistle to Corinthians 2, 9, while Abrosiana copy quotes from Ecclesiastes 1, 8. Both Bodleian and Ambrosiana copies drew their quotations from the Vulgate of 1592 but from two different places. In both cases, the Japanese translation gives the identical sentence that reads as follows: *manako wa miru kotoni akazu, mimi wa kiku koto wo motte tassezu*[93]. The literal translation from Japanese would be «the eye is not satisfied by seeing, nor the ear filled by hearing». This quotation sends us to Ecclesiastes 1, 8 in the Vulgate of 1592[94]. In fact, all the texts studied above take the second quotation in

chapter one, book one from Ecclesiastes 1, 8. The Ambrosiana copy has the right biblical reference. Why did only the Bodleian Library not get the correct passage?

37 The Latin quotations of the Bible in the eight texts we examined above are mixed in the Latin text of the *Imitatio* without any quotation marks. Those who read the *Imitatio* should know the Bible very well in order to be able to detect the passage that the text is copying without warning from the edition of the Bible published before the Vulgate of 1592. The Japanese translators made a heroic effort to detect the correct passage in the Bible, and then matched it with the new Vulgate of 1592 in order to stay in line of the Papacy's orthodox Vulgate. In this respect, Granada's Spanish translation is no help. Granada's *Contemptus mundi* of 1536 and 1555 translated in Spanish the passages from the Bible without quotation marks. In this pool of the *Imitatio* published in the fifteenth to the sixteenth centuries, the Japanese *Contemptus mundi* is singular in that it correctly detects the Latin passages of the Bible, matched them with the corresponding passages in the Vulgate of 1592, and copied them in the text in the original Latin followed by the Japanese translation. The Bodleian quotation from Paul's first epistle is a missed attempt to locate the original Latin passage in the Vulgate of 1592, a mistake that the Ambrosiana copy corrected by locating the exact passage in Ecclesiastes 1, 8.

Figure 2

Editions, places, years (Languages) authors	**Text of John 8, 12**
Book I : 1 Venice,1488, Ioannis Gerson (Latin) Lyon, 1489, Kempis Paris, 1491, Johannis Gerson	*Qui sequitur me non ambulat in tenebris : sed habebit lumen vite dicit dominus* [DHS].
BN Toulouse, 1488 (French) St. Bernard / Iehan Gerson Chancelier de Paris	*Qui me ensuit ne chemine point en ténèbres, dit nostre seigneur. Ainsi aura lumière de vie.*
Tr. Hake, Edward based on Castellio 1567 (English) Kempis / Hake	Hee that followeth mee, doth not walke in darkenesse, but hath the lyghte of lyfe.
[Amakusa], 1596 (Japanese) Kempis Bodleian copy and Abmrosiana copy	*Qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitæ.* Ioan 8. *我を慕ふ者は暗路を行かず、只寿命の光を待つべしと也。*
Tr. Thomas Rogers 1580 (English); Lady Margaret (Book IV) 1504 Kempis / Rogers Kempis / Margaret	He who followeth me, saith Christ, doth not walke in darknes, but hath the light of life:
Granada 1536 (1998) Granada 1555, Biblioteca Nacional de Lisboa Granada (Spanish) 1800 (1753 original)	*El que me sigue no anda en tinieblas, mas tendrá lumbre de vida* (Joan. 8, 12.) [*mas* is missing in Granada's 1536]

38 This observation shows us that the translators in Japan used effectively the Latin *Contemptus mundi* published in Latin in the Iberian Peninsula where this Latin title is more common than the *Imitatio Christi*. If they did not work on this Latin original, the Japanese translators could not locate the identical or quasi-identical passages in the Vulgate. The new Vulgate of 1592 was published in Europe just four years before the Japanese publication of the *Contemptus mundi*. The Japanese *Contemptus mundi* of 1596 published the most up-to-date European Vulgate fresh off the press, and fresh out of

the ship that carried this new Bible to Japan. The Jesuits in Japan stayed loyal to the instruction of Pope Clement VIII.

Conclusion

39 We now conclude. From the titles and the Latin citations of the Bible, we cannot find definite proof that Granada's Spanish is the source text rather than the Latin *Imitatio*. On the contrary, on the level of the biblical citations, the Vulgate was not only more important than Granada's Spanish translation but also and especially it was indispensable. From this perspective the first citation of chapter one, book one that caught Boxer's attention is the only exception in which the Japanese translation adopts Granada's full citation. Or is it an exception? Now we come back to the first quotation from the *Imitatio* with which we started. The following chart shows the first citation in chapter one, book one of the editions we compared, plus some early English translations of the *Imitatio*.

40 All editions have «*sed habebit lumen vite dicit dominus*» in Latin[95], «*mas tendrá lumbre de vida*» in Spanish[96], «but hath the light of life[97]» in English, «*Ainsi aura lumière de vie*» in French[98], identical to Japanese translation.

41 In Spanish, Granada is closely following, almost shadowing Latin. So he did the same also for the citation from John 8 at the beginning of the *Contemptus mundi*. While the circumstantial evidence strongly suggests that the Japanese translators used Granada's Spanish *Imitatio*, both the Japanese and Granada's Spanish translations follow the standard Latin editions of their time as for the chapter numbering in the four books and as for the quotations from the Bible. On the level of the citations from the Bible, Japanese translators privileged the Vulgate of 1592 over the Latin and Granada's Spanish *Imitatio*. In order to decipher the Medieval Latin at times difficult to understand, multiple copies of the *Imitatio* in Latin and Spanish were probably spread on the table, compared, and contrasted, in order to grasp the content in Japanese Jesuit seminaries. Granada's Spanish must be a strong help for deciphering difficult passages in the Medieval Latin. We are tempted to say that the four Japanese envoys of the Tenshō Mission would have brought the Japanese translation of the *Imitatio* to Granada himself, for whom the *Imitatio* was one of his first publications that started his spiritual journey, as these four Japanese are starting their own as his fellow brethren, translators, and followers of Christ, as well as the followers of Granada's spiritual path. Within the scope of our comparison however, this conclusion remains conjectural.

BIBLIOGRAPHY

Archive Source

Boxer, Charles Ralph [XXth c.], marginal note in Ernest Satow 1926, The Jesuit mission Press in Japan 1591-1610, Yokohama, Asiatic Society of Japan, vol. 27, pt. 2. Lilly Library, Indiana University, call number: Z186 J3 S49, p. 29.

Original texts of Contemptus mundi

Anesaki Masaharu, 1976, *Shaseiroku* in *Kirishitan shūkyō bungaku*, Tokyo, Kokusho Kankōkai, pp. 55-260.

Latin

Joannis Gerson 1488, de contempt omnius vanitatus mundi, [end of the book] Venetijs, Bernardini de benalys, m. cccclxxxviij, Lilly Library, Indiana University, call no. BV4820 1488. (Venice 1488)

Johãnis Gerson,1489, Tractatus de imitatione Christi Cum tractatulo de meditatione cordis, Lugduni [Lyon] impressus p Jobes Trechsel.

Jean Gerson 1491, De imitatione Christi et de meditationes cordis, Parisii [Paris], per Philippum Pygouchet.

French

Attributed to Jean Gerson and Saint Bernard, La ymitaciõ Jesu Christ (Imitatio Christi) 1488, Toulouse, Henric Mayer. (Toulouse 1488) BNF Gallica.

Spanish

Luis de Granada 1536, *De la Imitación de Cristo y desprecio de toda vanidad*, ed. Álvaro Huerga 1998 in *Obras completas*, vol. 18, Madrid, Fundación Universitaria Española Dominicos de Andalucía, pp. 13-272.

Luys de Granada 1555, *Contemptus mu[n]di nueuamente romançado y corregido*, Evora, Casa de Andres de Burgos. Ant possuidor Companhia de Jesus, Biblioteca Nacional de Lisboa.

Luys de Granada, 1557, *Contemptus mu[n]di, Nueuamente romançado y corregido*, Lisbon, en casa de Ioannes Blauio de Colonia.

Luis de Granada, 1609, *Contemptvs mvndi, o menosprecio del mundo con vn tratado de Oraciones y exercicios de deuocion*, Sevilla, Casa de Iuan de Leon.

Luís de Granada, 1800, *Contemptus Mundi ó Imitacion de Christo* in *Obras del V. P. M. Fr. Luis de Granada*, vol. 6, Madrid, En la Imprenta de la Real Compañia, pp. 479-574.

English

Thomas à Kempis 1567, The Imitation or following of Christ. Tr. Edward Hake. London: Henry Denham.

Thomas à Kempis 1580, Of the imitation of Christ. Tr. Thomas Rogers (Book I-III) 1580, and Lady Margaret Countess of Richmond (Book IV) 1504 printed by Wynkyn de Worde, reprint by London : Essex House, 1904.

Thomas à Kempis 1952, The Imitation of Christ, London and New York, Penguin Books.

Bibliographical References

Ampe, Albert S. J. 1973, L'imitation de Jésus-Christ et son auteur, Roma, Edizioni de Storia et Letteratura.

Anesaki Masaharu 1976, Contemptus mundi, tr. The Jesuit Mission Press 1596; edited with notes: Shaseiroku in Kirishitan shūkyō bungaku, Tokyo, Kokusho Kankōkai, pp. 55-260.

Asami Masaichi 2009, Kirishitan jidai no gūzō sūhai, Tokyo, Tokyo Daigaku Shuppankai.

Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem 1994, fourth edition, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, Gesamtherstellung Biblica-Druck.

Biggs, B. J. H. 1997, «Introduction» in The Imitation of Christ, The First English Translation of the 'Imitatio Christi', Oxford, Oxford University Press, pp. xix-lxxx.

Delaissé, Léon Marie Joseph 1956, Le Manuscrit autographe de Thomas a Kempis et l'Imitation de Jésus-Christ: examen archéologique et édition diplomatique du Bruxellensis 5855- 61, 2 vols., Amsterdam, Standaard-Boekhandel.

Farge, William S. J. 2002, The Japanese Translations of the Jesuit mission Press, 1590-1614, Lewiston, NY, The Edwin Mellen Press.

Frois, Luis 1978 & 1980, Nihonshi, tr. Matsuda Kiichi & Kawasaki Momota, vols. 5, 6 & 12 Tokyo, Chūōkōronsha.

Gonoi Takashi ed. 2017, Kirishitan daimyo, Kyoto, Miyaobi Shuppansha.

Granada, Luis de 1536, Contemptus mundi, Seville, Juan Cromberger; ed. Alvaro Huerga 1998 in Obras completas, vol. 18, Madrid, Fundación Universitaria Española Dominicos de Andalucía, pp. 7-274. (Granada 1998)

Granada, Luis de 1556, Guia de Pecadores (tercera parte), Lisbõa, Ioannes Blavio de Colonia; 1557, Segunda parte de Guia de Pecadores, Salamanca, Andrea de Portonarijs; tr. in Japanese 1599: Guia do pecadoru, n.p. The Jesuit Mission Press; ed, Alvaro Huerga 1994: Guía de Pecadores (Texto primitivo) in Obras completas, vol. 2, Madrid, Fundación Universitaria Española Dominicos de Andalucía, pp. 9-195. (Granada 1994)

Granada, Luis de 1567, Guia de Pecadores, Salamanca, Casa de Andrea de Portonarijs; ed. Alvaro Huerga 1995: Guía de Pecadores (Texto definitivo) in Obras Completas, vol. 6, Madrid, Fundación Universitaria Española Dominicos de Andalucía.

Granada, Luis de 1583, Introducción des Sumbolo de la Fe, Primera Parte, Salamanca, por los herederos de Mathias Gast; ed. Alvaro Huerga 1996: Introducción del símbolo de la fe I, II, III, IV in Obras Completas, vols. 9-12, Madrid, Fundación Universitaria Española Dominicos de Andalucía.

Granada, Luis de 1588, Sumario de la Introducción del símbolo de la fe, Salamanca, Bonardo; ed. Alvaro Huerga 1997 in Obras completas, vol. 13, Madrid, Fundación Universitaria Española Dominicos de Andalucía, pp. 7-442. (Granada 1997)

Granada, Luis de 1557, Contemptus mu[n]di. Nueuamente romançado y corregido, Lisbon, Ioannes Blauio de Colonia. Ant. Possuidor Companhia de Jesus.

Habsburg, Maximilian von 2011, Catholic and Protestant Translations of the Imitatio Christi, 1425-1650, Surrey, England, Burlington, United States, Ashgate.

Huijben, Jacques & Pierre Debongnie 1957, L'auteur ou les auteurs de L'Imitation, Louvain, Publications Universitaires.

Loyola, Ignatius of 1992, The Spiritual Exercises, tr. George E. Ganss S.J., St. Louis, The Institute of Jesuit Sources.

May, Herbert and Bruce Metzger ed. 1977, The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha, New York, Oxford University Press.

Obara Satoru 2002, Kontemutsusu munji, Tokyo, Kyōbunkan.

Oka Mihoko 2013, «Daikōkai jidai to Nihon» in Kirishitan to shuppan, Tokyo, Yagi Shoten, pp. 23-50.

Orii Yoshimi 2013, «Taikō shūkyō kaikaku to senpuku kirishitan o kirishitanban de tsunagu» in Kirishitan to shuppan, pp. 169-191.

Puyol, Pierre Edouard 1898, Variantes du livre De imitatione Christi, Paris, Victor Retaux.

Satow, Ernest, 1926, The Jesuit mission Press in Japan 1591-1610, Yokohama, Asiatic Society of Japan.

Schütte, Josef Franz S.J. 1980 & 1985, Valignano's Mission Principles for Japan, tr. John J. Coyne, S.J., 2 vols., Saint Louis, The Institute of Jesuit Sources.

Shin'mura Izuru and Hīragi Gen'ichi ed. 1957, Kontemutsusu munji in Kirishitan bungakushū, Tokyo, Asahi Shinbunsha, pp. 189-390.

Takase Kōichirō 1977, Kirishitan jidai no kenkyū, Tokyo, Iwanami Shoten.

Takase Kōichirō 2013, «Kirishitan jidai no bunka to gaikō» in Kirishitan to shuppan, pp. 51-75.

Toyoshima Masayuki ed. 2013, Kirishitan to shuppan, Tokyo, Yagi Shoten.

Toyoshima Masayuki 2013a, «Kirishitan no insatsushi kara mita kirishitan ban no tokuchō» in Kirishitan to shuppan, p. 138-149.

Toyoshima Masayuki 2013b, «Josetsu – Kirishitan ban no shomotsushi» in Kirishitan to shuppan, pp. 1-19.

Toyoshima Masayuki, 2013c, «Iezusukai kankō Kirishitanban ichiran» in Kirishitan to shuppan, pp. 1-10 [page number in italic counting backward from the end of the book to the beginning].

Valignano, Alessandro 1990, Sumario, tr. J. Bésineau in Les jésuites au Japon, Tokyo, Sophia University.

Valignano, Alessandro 2012, De missione legatorum japonensium ad Romanam curiam, tr. Gloria Clifton and Joyce Lorimer in Japanese Travellers in sixteenth-century Europe., London, Ashgate for The Hakluyt Society.

Valignano, Alejandro 1954, Adiciones del Sumario de Japón, ed. José Luis Alvarez-Taladriz, Tokyo, Sophia University.

NOTES

1. Valignano 2012, p. 93 and note 2 & p. 200 and note 1.
2. *Ibid.*, p. 43 and note 3 & p. 213.
3. Boxer [XXth c.], p. 29.
4. Granada's Spanish translation of *Contemptus mundi* published in 1800 has the same pagination as the text of 1788 that Boxer used. Granada 1800, pp. 479-574.
5. Puyol 1898, p. 7.
6. Huijben & Debongnie 1957, pp. 26-27, p. 44.
7. Delaissé 1956, vol. 2, pp. 21-22 ; Biggs 1997, p. xxxii.
8. Habsburg 2011, p. 4, pp. 31-33.
9. *Ibid.*, pp. 181-182.
10. *Ibid.*, p. 181.
11. Anesaki, who worked with the Bodleian copy, suggests in his note on this Latin citation of Paul's first epistle to the Corinthians 2, 9 that a text other than the Bible is mixed in this quotation. Obara, who consulted both Bodleian and Ambrosiana copies, concludes that the Bodleian copy is quoting 1 Corinthians 2, 9 with exactitude, and then randomly extracts passages and ideas from Isaiah 64, 3 & 65, 17, Jeremiah 3, 16, and Sirach 1, 10 and wrote up its Japanese translation. See Anesaki 1976, p. 66 note c; Obara 2002, pp. 275-276. We will come back to this issue to clarify the matter later.
12. Anesaki 1976, p. 57.
13. Shin'mura Izuru and Hīragi Gen'ichi 1957, p. 171.
14. Obara 2002, pp. 295-296.
15. Gonoi 2017, p. 49, and note 34, p. 67. A French title corresponding to *Deseoso grande* cannot be verified among Jean Gerson's works in the catalogue of the Bibliothèque Nationale de France.
16. Frois 1978, vol. 6, pp. 163-170, and note 24 on p. 173 for the date of the letter.
17. *Ibid.*, p. 176 note 43.
18. Huijben & Debongnie 1957, pp. 331-332; Habsburg 2011, p. 4 & note 22.
19. Habsburg 2011, p. 81 & 196; Huijben & Debongnie 1957, p. 331. We need to distinguish Jean Gerson from Giovanni Gers*e*n. The latter, supposedly an Italian Benedictine Abbot of Saint Étienne at Verceil from 1220 to 1240 and whose name is also sometimes spelled Gessen or Gerseem, may not have existed at all. About Giovanni Gersen, see Habsburg 2011, pp. 3-4 & pp. 196-197 ; and the most careful examination in Huijben and Debongnie 1957, pp. 39-40. Huijben and Debongnie speculate that the name of Gerson the Chancellor who was a prolific writer was misspelled by copyists as Giovanni (Jean in French) Gersen or its variants. See Huijben & Debongnie 1957, p. 332.
20. Schütte 1980, p. 13 & 211.
21. In modern transcription, this Japanese title is *Sankutosu no gosagyō no uchi, nukigaki*.
22. In modern transcription, this Japanese title is *Fidesu no dōshi*.
23. Its modern transcription is *Giya do pecadoru*.
24. The modern transcription of the Japanese title is the *Hidesu no kyō*. The above list of Granada's books is from Toyoshima 2013b, pp. 2-5.
25. Orii 2013, p. 183.
26. It is possible that Granada gave the four Japanese his most recent book when the Tenshō Mission visited him.
27. Gonoi 2017, p. 51.
28. *Ibid.*, p. 50.
29. *Ibid.*, pp. 50-51.
30. Toyoshima 2013b, pp. 8-9.
31. Frois 1980, vol. 12, p. 62 and note 60 on p. 66.

32. Frois 1978, vol. 5, p. 231 and note 39 on p. 240.
33. Obara 2002, p. 299.
34. Frois 1978, vol. 5, p. 96 and notes 17 & 19 on p. 99.
35. *Ibid.*, vol. 5, p. 231.
36. Toyoshima 2013c, pp. 1, 2 & 4.
37. Frois 1978, vol. 5, p. 231.
38. Frois 1978, vol. 5, pp. 231, 233, 247 and note 40 on p. 240.
39. Puyol 1898, p. 25.
40. Valignano 1954, p. 636: «y obra clásica en los refectorios de la Compañía».
41. Hasburg 2011, pp. 294-305. According to this list by Habsburg, Kempis' name as author starts to appear after the middle of the sixteenth century in Italy and Spain.
42. Habsburg 2011, pp. 255-307. France, which is Gerson's native country, paradoxically does not attribute this book to him until well past the middle of the sixteenth century.
43. Granada explicitly mentions that his gives the title of *Contemptus mundi* to his translation of the *Imitatio*. See Granada 1998, p. 274.
44. Granada 1555, title page. Catalogue of the National Library of Portugal. http://catalogo.bnportugal.gov.pt/ipac20/ipac.jsp?profile=bn&source=~!bnp&view=subscriptionsummary&uri=full=3100024~!324722~!2&ri=1&aspect=subtab13&menu=search&ipp=20&spp=20&staffonly=&term=lus%C3%83%C2%ADadas&index=.TW&uindex=&aspect=subta checked 3/7/2021
45. Granada 1557, title page. Catalogue of the National Library of Portugal. https://www.europeana.eu/en/item/10501/bib_rnod_26726, checked 3/7/2021.
46. Granada 1609, title page. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k318895h, checked 3/7/2021
47. Oka Mihoko 2013, p. 31.
48. Obara 2002, p. 275.
49. Granada 1800, p. 574.
50. Ampe 1973, p. 13.
51. The dividing line is the second line on p. 134 of Japanese chapter 6 in Anesaki's edition.
52. Toulouse 1488, n.p. The following pages are printed twice with one page inserted between them. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k111229d/f154.item.r=Gerson,%20Jean https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k111229d/f156.item.r=Gerson,%20Jean, both checked 3/7/2021
53. French chapter 30 is entitled: *De la éminence de franche volonté de l'humble oraison mérite plus que quelque leçon*, n.p.. The above chapter title is printed twice : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k111229d/f154.item.r=Gerson,%20Jean https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k111229d/f156.item.r=Gerson,%20Jean, both checked 3/7/2021
54. Venice 1488, n.p. ; Lyon 1489, p. fij : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8501216/f79.item ; Paris 1491, n.p. : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8727608d/f94.item, both checked 3/7/2021
55. Granada 1536, p. 157 ; Granada 1555, p. ivj : https://purl.pt/23147/1/index.html#/211/html, checked 3/7/2021
56. Anesaki 1976, p. 167.
57. Valignano 1990, p. 86, note 10.
58. Anesaki 1976, p. 166.
59. Venice 1488, n.p. ; Lyon 1489, p. fij v° : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8501216/f80.item ; Paris 1491, n.p. : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8727608d/f95.item, both checked 3/7/2021
60. Granada 1536, p. 159 ; Granada 1555, p. Ivij : https://purl.pt/23147/1/index.html#/213/html, checked 3/7/2021
61. Anesaki 1976, p. 166.
62. Anesaki 1976, p. 167.

63. Venice 1488, n.p. ; Lyon 1489, p. cij : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8501216/f31.item ; Paris 1491, p. biiii v : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8727608d/f24.item, both checked 3/7/2021

64. Granada 1536, p. 53 ; Granada 1555, p. ciiij : https://purl.pt/23147/1/index.html#/63/html, checked 3/7/2021

65. Anesaki 1976, p. 87. *Kankyo mokuza o suki konomu bekikoto*閑居黙坐をすき好むべき事 Love to live the secluded life and to sit for meditation.

66. Venice 1488, n.p. ; Lyon 1489, p. eij v° : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8501216/f64.item ; Paris 1491, n.p. : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8727608d/f73.item, both checked 3/7/2021

67. Granada 1536, p. 119 ; Granada 1555, n.p. : https://purl.pt/23147/1/index.html#/167/html, checked 3/7/2021

68. Anesaki 1976, p. 142. *Yo o itoi, Deusu e tukae tatematsuru wa ikanimo ookinaru go'on nari to iukoto* 世を厭ひ、デウスへ事（つか）え奉るはいかにも大きなる御恩なりと云ふ事 That to despise the world, and to serve for God is truly a grandiose grace.

69. Yamamoto quoted by Asami 2009, p. 277.

70. Loyola 1992, § 74, p. 48.

71. *Ibid.*, § 91 & 95, p. 53 & 54.

72. Venice 1488, n.p.; Lyon 1489, n.p.; Paris 1491, n.p.

73. Toulouse 1488, n.p. In French translation of 1614, it reads «De résister aux tentations» in a modernized spelling.

74. Granada 1536, p. 39 ; Granada 1555, p. bvj : https://purl.pt/23147/1/index.html#/43/html, checked 3/7/2021

75. Anesaki 1976, p. 77. テンタサンといふ悪の勧めを防ぐ事 To prevent the evil called temptation.

76. Venice 1488, n.p. ; Lyon 1489, https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8501216/f21.item ; Paris 1491 : n.p., : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8727608d/f14.item, both checked 3/7/2021

77. Granada 1800, p. 487; Granada 1536, p. 39 ; Granada 1555, p. bvj : https://purl.pt/23147/1/index.html#/43/html, checked 3/7/2021

78. Toulouse 1488, n.p. : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k111229d/f22.item.r=Gerson,%20Jea, checked 3/7/2021

79. Anesaki 1976, p. 77. This Latin quotation is identical in Anesaki's modern transcription based on Bodleian copy, and Obara's transcription based on the Ambrosiana's copy.

80. *Ibid.*, p. 77. 人の生涯は世界にて合戦なり Man's life is a war in the world.

81. *Biblia Sacra* 1994, p. 737.

82. Farge 2002, p. 120.

83. *Ibid.*, p. 122.

84. Anesaki 1957, p. 91; Obara 2002, p. 43.

85. Biblia Sacra 1994, p. 872: «cibabis nos pane lacrimarum et potum dabis nobis in lacrimis in mensura». The spellings of «lacrimarum» and «lacrimis» are, in Anesaki and in Obara, «lacrymarum» and «lacrymis».

86. «*Ciba me domine pane lacrimarum et potum da michi in lacrimis in mensura*». Venice 1488, n.p.; Lyon 1489, p. cii : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8501216/f31.item ; Paris 1491, n.p. : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8727608d/f28.item, both checked 3/7/2021

87. Granada 1536, p. 56 ; n.p. : https://purl.pt/23147/1/index.html#/72/html. «*Hártame Señor del pan de lágrimas, y dame ã beber [beuer in Granada 1555] lágrimas en medida*».

88. Toulouse 1488, n.p., «*O dieu donne-moi à manger du pain de larmes et mon breuvage en larme donne-moi par mesure*». The orthography is modernized. The above line is found at the end of chapter 21: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k111229d/f45.item.r=Gerson,%20Jean, checked 3/7/2021.

89. *Biblia Sacra* 1994, p. 796 ; Anesaki, p. 92 ; Obara, p. 44.
90. Granada 1536, p. 57 ; Granada 1555, n.p., line 8 from the bottom : https://purl.pt/23147/1/index.html#/74/html, checked 3/7/2021
91. Toulouse 1488, n.p. : line 5 from the bottom : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k111229d/f46.item.r=Gerson,%20Jean, checked 3/7/2021
92. Venice 1488, n.p. ; Lyon 1489, p. cij v °, line 15 : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8501216/f32.item ; Paris 1491, n.p. line 6 : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8727608d/f29.item, both checked 3/7/2021
93. Anesaki 1976, p. 66 & Obara 2002, p. 16: 人の眼は見ることに飽かず、耳は聞くことを以て達せず
94. *Biblia Sacra* 1994, p. 986; Anesaki 1976, p. 92; Obara 2002, p. 44.
95. Venice 1488, n.p. ; Lyon 1489, p. b : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8501216/f13.item ; Paris 1491, p. aii : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8727608d/f3.item
96. Granada 1536, p. 15 ; Granada 1555, n.p. : https://purl.pt/23147/1/index.html#/18/html
97. Hake, p. 1r° ; Rogers, p. 1.
98. Toulouse 1488, p. aj : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k111229d/f3.item.r=Gerson,%20Jean

ABSTRACTS

The Tenshō Mission organized by Alessandro Valignano S. J. brought one or several books written by Luis de Granada translated into Japanese to Granada when they visited this Dominican friar in Lisbon. The purpose of my article is to examine, by comparing Latin, Spanish, Japanese, and some English and French editions, if the book of devotion most popularly called the *Imitatio Christi*, attributed to Thomas à Kempis and published in Japanese translation by the Jesuit Mission Press (1596) is not based on Luis de Granada's Spanish translation of this book.

La mission Tenshō organisée par Alessandro Valignano S. J. apporta un ou plusieurs livres écrits par Luis de Granada et traduits en japonais à Granada lui-même lors de leur visite à ce frère dominicain à Lisbonne. Cet article examine si le livre de dévotion *Imitatio Christi*, attribué à Thomas à Kempis et traduit en japonais par les Presses de la Mission jésuite (1596), n'est pas basé sur la traduction espagnole de ce livre par Luis de Granada, et ce en comparant les éditions latine, espagnole, japonaise et certaines éditions anglaises et françaises.

La misión Tenshō organizada por Alessandro Valignano S. J. llevó uno o más libros escritos por Luis de Granada al propio autor Granada cuando visitaron a este fraile dominico en Lisboa. Este artículo examina si el libro devocional *Imitatio Christi*, atribuido a Thomas Kempis y cuya traducción al japonés fue publicada por la Imprenta de la Misión Jesuita en 1596, no está basado en la traducción al español de Luis de Granada, comparando las ediciones en latín, español, japonés y algunas ediciones en inglés y francés.

INDEX

Mots-clés: ambassade Tenshō, Imitatio Christi, Contemptus mundi, Granada (Luis de), Gerson (Jean), Japon, péninsule Ibérique, XVIe siècle
Palabras claves: embajada Tenshō, Imitatio Christi, Contemptus mundi, Granada (Luis de), Gerson (Juan), Japón, Península Ibérica, siglo XVI
Keywords: The Tenshō Mission, Imitatio Christi, Contemptus mundi, Granada (Luis de), Gerson (Jean), Japan, Iberian Peninsula, 16th century

AUTHOR

AIKO OKAMOTO-MACPHAIL

Indiana University
Aiko Okamoto-MacPhail is teaching at the Department of French and Italian in Indiana University. Her field is the relationship between East and West axed on France and Japan. Her most recent works include «Développement mélodieux: sense and senses in Maurice Merleau-Ponty», in Contemporary French & Francophone Studies v. 22, 3, 2018, pp. 283-290; «The Jesuit Mission in Japan: History of Rhetoric and its Languages» in *Litteraria Copernicana* 4 (32),2019.
macphail[at]indiana.edu

Political Legitimisation and Identity Construction by Italian Courts Through the Journey of Four Japanese Princes, 1585

Légitimation politique et construction identitaire des cours italiennes à travers le voyage de quatre princes japonais, 1585
Legitimación política y construcción de la identidad de las cortes italianas a través del viaje de cuatro príncipes japoneses, 1585

Alessandro Tripepi

Introduction

1 These Indian Princes held their public consistory this morning in the Royal Hall in front of the people and the whole court in the manner of the King's ambassadors. There were three of them, while the fourth remained in his quarters because he was ill: one is a nephew of the King of Fiunga and is called Yto Don Mancio, the other is called Chiyva Don Miguel and is a nephew of the King of Arima and the King of Omura. The other two are noble lords of the kingdom of Figta in Japan, one named Nocauro Don Iulian, and the other Fara Don Martin. A Portuguese Jesuit spoke for them; they appeared in Indian dress; that is to say, in robes of multi-coloured silk with various birds painted on them and with gilt inserts. They wore extravagant scimitars on their hips and hats on their heads with white feathers as we are accustomed to wear[1].

2 These words describe the audience between four princes from Japan, escorted by a group of Jesuit Fathers, and Pope Gregory XIII in March, 1585.

3 Reading the words of the anonymous author, one has the impression of being in front of a classic scene: the delegates, their exotic origins, their clothing, their wealth. However, a closer look reveals that the delegates, having arrived at the beating heart of

Catholicism, remained confined to a corner, while the centre of the scene was taken by the Jesuit father who delivered the oration. From this first description, the focus shifts away from the four princes, marginalising them and suggesting that the real meaning of this ceremonial journey – the real reason for its significance – is to be found in the propagandistic and ideological interests of the European world[2].

4 The journey's architect was Alessandro Valignano, who had been active in Japan since 1579 as Visitator General of the Indies. His project had a Eurocentric, and more specifically Jesuit, objective. He aimed to provide the European world with an image of Japan in line with the descriptions found in the letters sent by the Fathers stationed there. It was likewise essential to show the great diversity of Japan compared to other missionary territories, thereby demonstrating that the distance from Rome and Europe was not simply geographical but primarily cultural[3].

5 The idea of a ceremonial journey by a small group of young men from the Christianised nobility of Kyushu would have also made it possible to show Europe the great successes of the Society of Jesus in Japan. At the time, criticism from people within and without the order, who turned their noses up at the controversial *adaptatio* practices of the Fathers, was becoming more and more frequent[4].

6 The Society was by then moving away from the purely evangelising spirit of the earlier Xaverian years and had instead become a more complex organism, increasingly integrated and rooted in Japanese society.

7 It was therefore inevitable that similar needs and objectives would be reflected in the welcome offered to this delegation by the main Italian states of the time. In a cultural climate characterised by a profound religious renewal following the Council of Trent, any successful strategy would need to convey a message of strength and unity in the Catholic world. The arrival of the delegation from Japan provided the perfect pretext. Spectacle and theatre established the framework for the entire journey; *stupor* and *mirabilia* were the instruments through which this message was conveyed.

8 As we shall see below, even the science of the time was directed to this purpose, including acoustics, hydraulics, botany and astronomy. Everything became a vector for a wonder intended simultaneously to guarantee the spread of the Catholic faith and to serve as an instrument for the creation of a new cultural identity for the Italian world. Perfectly representative of these dynamics were the rivalling cities of Venice and Mantua, which in July 1585 competed in welcoming the young princes and their Jesuit entourage.

9 This essay aims to show the ways in which the varied interests of the European – and specifically Italian – world found their way into the delegation's journey. The embassy thus became more an instrument to satisfy the needs and requirements of the hosts rather than a moment of dialogue with Japan, continuously leaving the foreign country in the background and – just like the four princes themselves in the presence of Gregory XIII – voiceless.

1. From Japan to Italy

10 The delegation's journey had its origins in the complex historical moment of Japan in the second half of the 16th century.

11 When the Jesuits reached the shores of the archipelago in 1549, they were welcomed with extraordinary interest by the local society, which had several reasons to view the newcomers favourably. While, on the one hand, Christianity's message of equality convinced the less well-off social classes, on the other, the Japanese political elite looked to the Europeans for economic and military advantages[5].

12 It was on this basis that the Society of Jesus was able to establish itself during the first thirty years of its presence in Japan. Though begun with enthusiasm and optimism, as Francis Xavier himself pointed out in one of his letters[6], the Jesuit mission in these first years was nevertheless characterised by a deep lack of uniformity and regulation.

13 The first three decades of the Jesuit mission in Japan were marked by a progressive awareness of the local culture and society by the Fathers. The emphasis initially placed on the barbarity of customs and traditions gave way to a more scientific curiosity about a millenary culture. Directly linked to this evolution was also the relationship with the practice of conversions to Christianity. Until the 1570s, the policy followed by the Fathers was a "quantitative" one: linked to the will of individual *daimyō* to become Christians, the adhesion of the population to the new faith was completely unspontaneous. It was only after Valignano's reforms that the emphasis was placed on the qualitative aspect of intimate adhesion to the new faith. The same problem concerned both the people and the *daimyōs*: learning to deal with them according to the canons of a *Cerimoniale* would have made it possible to preserve and increase their respect and consideration for Christianity and the Society. After having privileged the "heights" it was time to consolidate the "foundations" to guarantee a future for Japanese Christianity.

14 Precisely for this reason, the arrival of Alessandro Valignano in 1579 helped set in motion a process of systematisation, one which could even be described as revolutionary. If one were to draw a graph of the innovations in Jesuitical action in Japan between the 1570s and 1580s, one would see a constant and linear evolution, not a sudden one. Revolutionary, however, were the means and ways chosen by Valignano for his activity of practical and ideological restructuring of the Japanese Jesuit mission[7].

15 The Jesuit mission in Japan was already experiencing a number of structural changes in those years. Valignano's activity thus helped codify and regulate, including from an ideological and doctrinal point of view, an evolution that was already beginning to take shape[8].

16 Within this new and rapidly changing reality, the Society soon shifted away from its original task of exclusive focus on the *salus animarum*. As a flexible institution able to adapt to new circumstances, the Jesuit mission in Japan had taken on more and more hybrid features. In 1580, the mission's juridical definition underwent its most radical change: the *daimyō* Omura Sumitada ceded to the Society the management and control of the two cities of Nagasaki and Mogi. For the Jesuits this event had many significant social and economic implications.

17 First of all, the management of justice was entrusted to the Society[9]; secondly, the Jesuits were responsible for guaranteeing a stable income for the city[10]; finally, and most importantly, they were also tasked with the military defence of the port and the bay[11]. With vice-provincial Gaspar Coelho's purchase of a ship to patrol the bay, known as «Coelho's *fusta*» and able to carry up to three hundred men, the Jesuits had taken the last step in their transformation. The Society was increasingly integrated into the

fabric of Japanese society, much to the chagrin of those who perceived this as a dramatic departure from the evangelising aims of a religious order.

18 It was in this climate that Valignano had the idea of sending an embassy to Rome. In so doing, he would be able to show Europe the triumph of Jesuit activity in Japan, thereby providing the Fathers with an opportunity to legitimise themselves in the eyes of the Pope and all of Christendom. Far from being blameworthy, the Society's policy of adaptation had produced an exceptional result, which had to be celebrated.

19 When the delegation arrived in Italy, the political and cultural milieu of the peninsula was just as singular and enigmatic as that of Japan. Throughout the first half of the 16th century, Italy appeared as a geographically united though politically lacerated territory: the ancient Italian states had lost their autonomy to the crown of Madrid, which had since acquired control over large parts of the peninsula[12]. Yet such progressive weakening on the political level had not been accompanied by a retreat on the cultural one. The Italian powers had been forced to reorganise themselves within this new Spanish domination, exploiting any and all residual spaces of autonomy – which on an intellectual and artistic level remained ample – to relaunch themselves and prevent the risk of atrophy[13].

20 In reality, the Iberian world-system benefited the peninsula, since integration within Castilian trade routes favoured a first form of globalisation in which Italian territories played a leading role[14]. These were the years of Botero and Ramusio, not to forget Valignano himself, as well as other Jesuits active in the East (De Nobili in India and Ricci in China). Here was a whole generation able to read the possibilities of this new context in which the peninsula was involved and in which to find their own vocation: a renewed international propulsion, devoted to the discovery and integration of the «other» within the mental schemes of European man[15].

21 Finally, the political authorities themselves, far from being passively absorbed into the Castilian milieu, managed to transform all their previous belletristic energy, which until the 1520s and 1530s had been confined to the battlefield, into a new and exquisitely cultural rivalry. The competition that ensued was specifically linked to the self-celebration that arose through hosting and glorifying illustrious guests.

22 This practice should not be considered a novelty *tout court*: what changed, as often happens, was the order of magnitude. Paying homage to guests had always been customary; doing so in open rivalry to the other sovereigns involved in the welcome – and furthermore with the pomp and splendour shown by the late Renaissance Italian courts – was quite different.

23 Even before the delegation's voyage from Japan, the trip of Henry III of France in 1574 had already provoked similar dynamics among the central and northern Italian sovereigns[16].

24 During their European journey, the four Japanese princes received great honours even before reaching Italy, both in Portugal and Spain. However, none of the local Iberian institutions were interested in competing with Lisbon or Madrid in welcoming the delegation. As we shall see, the courts of central and northern Italy instead wanted to use this chance to recreate their own political and cultural identity, which had been undermined by the upheavals of the first half of the 16th century. They thus engaged in a competition where the aim was to outdo the other sovereigns by glorifying their guests and relegating their rivals to second place.

2. Venice and Mantua: *Propaganda fide per scientiam* and the Emergence of an Information Network

25 If this were an essay on the history of emotions, one could say that the Italian sovereigns were pervaded by a feeling of pure selfishness when they welcomed the four Japanese princes. The authorities of the peninsula, as hosts to the delegation, were mainly focused on their own lustre and prestige, which had to be displayed at all costs. The young Japanese were the means through which these rivals could challenge and outdo each other. The four princes were, as we have seen, silent actors in a script written by the Society of Jesus. Once they reached the peninsula, they played the same passive role for the political authorities. This state of affairs emerges with particular force and clarity in the cases of Venice and Mantua.

26 The four young princes, escorted by a host of Jesuits following Valignano's plan[17], arrived in the city of Venice on June 26th, a week later than expected, as reported by a contemporary anonymous chronicle:

> The following day, on the 26th, they left Chioggia after lunch and arrived in Santo Spirito, traveling in Venetian boats [...]. They went from San Giorgio to the square of San Marco, and from there they entered the San Trovaso canal; and then, crossing the channel of Giudecca, they arrived at our shore. When they disembarked, they were welcomed by the largest number of people the church could hold. Then they entered the church where singers for San Marco offered them the *Te Deum* prayer with voices, organs and other instruments[18].

27 This delay in the delegation's arrival caused much inconvenience. The Serenissima, in a decision never taken before nor ever repeated since, decided to postpone the annual procession dedicated to St. Mark by a few days, making it coincide with the Feast of Saints Peter and Paul (June 29th). This decision to revolutionise, albeit only slightly, the calendar of city celebrations was not to be taken lightly. In fact, contemporary documents report this unusual modification with extreme clarity[19].

28 The procession itself was characterised by a high degree of rituality. The religiosity of the event dedicated to St. Mark merged with a secular liturgy: the four princes were therefore placed on a metaphorical stage.

29 Linked to the themes of spiritual conquest and the colonisation of the imagination, this display thus became the medium through which the scriptwriters (the Society of Jesus on one hand and the Venetian political authorities on the other) intended to consolidate and strengthen their cultural identity[20].

30 In a Venice so festively decorated, the young princes were placed at the centre of the grandstands set up in San Marco square to be «enjoyed» and observed while they themselves watched the theatrical performance in progress. This sort of meta-theatricality found its climax in an allegorical float that re-staged the meeting that the Japanese had had a few weeks before with Pope Gregory XIII[21].

31 It is this intricate interweaving of different levels that best reveals the importance attributed by the Venetians to the Japanese delegation. Here was an opportunity to reflect on themselves through an encounter with the «other», showing both the triumph of Christianity, able to conquer a secluded Japan – expressed through the four princes –, as well as the strength and splendour of the city through the pomp of their

hospitality. Given that this procession was the most important event in Venetian civic life during the year, the participation of the four princes became an instrument in the hands of the Serenissima, a moment for exhibiting power, strength and prestige by the whole community[22].

32 Even when the delegation left the lagoon for the mainland, the Venetian magistracy continued to demonstrate a substantial amount of attention to displaying their own excellence. In order to excite the *stupor* of the young princes and reinforce the triumph of both Christianity and «Venetianism», it was decided that the same model of hospitality would be repeated in three other cities that would host the delegation: Padua, Vicenza and Verona. A sort of *fil rouge* thus linked the Venetian cities throughout the first days of July 1585.

33 Recent scholarship has begun to shed light on the phenomenon of *propaganda fide per scientiam*. This fertile branch of study has explored the European use of technological and scientific advances between the 16th and 17th centuries as a vector for expanding and strengthening the Catholic faith. It has also become clear that this adaptation of scientific progress for ideological purposes mostly occurred in mission territories. Especially in the East, it became one of the Jesuits' main prerogatives[23].

34 During the journey of the four Japanese princes through the cities of Veneto, there emerges a constant focus on scientific subjects such as hydraulics, acoustics, botany and cosmology. These branches of scientific knowledge were used to increase the amazement of the four young princes, following an aesthetic and epistemological attitude that would soon come to dominate in Europe: that of science as wonder[24].

35 Acoustics in particular was the focus of much attention. By a coincidence of history, the Teatro Olimpico was inaugurated in Vicenza in 1585. It was therefore the perfect opportunity to put the Japanese princes back on stage, this time literally, by showing them the artistic and technical excellence of Palladio's theatre through singing, mechanised sets and a refined musical show[25].

36 With more sobriety, though with no less attention to detail, Padua and Verona later offered them a botanical garden, cosmological treatises, and rare and valuable instruments[26].

37 In the meantime, during those hectic weeks, Duke Guglielmo II Gonzaga prepared to welcome the four young princes in Mantua. In fact, along the route taken by the delegation, the Duke's city was a natural stopping place once the journey through the Serenissima's dominion had come to an end. In order not to be caught unprepared, the Duke had charged certain trusted men with the task of informing him about the movements of the procession as early as March. The Duke, for his part, tried to extend his control over the other stages of the delegation's Italian journey in order to ensure timely information and to protect himself from any political surprises.

38 The Gonzaga network was so reliable that it was able to connect Mantua with Florence, Rome and Venice, the three main centres where the delegation stopped before reaching the Po valley. In the courts of the Medici, the Pope and the Doge, Mantuan diplomacy could boast of three respectable names: the Cavalier Vinta, Camillo Capilupi and Gabriele Calzoni. All three were part of a new form of diplomacy that originated in the 16th century.

39 As historiographical research has shown, during this century permanent diplomatic contact was established between various courts, and the ambassador shifted from being

a dangerous foreign spy to a fundamental instrument of contact and union between different national and international political entities[27].

40 The presence of these permanent figures allowed the sovereign of Mantua to acquire all the information that would be essential to provide an adequate welcome to the delegation from Japan. The first to notify the Duke about the journey of the delegation was the Cavalier Vinta. From his privileged position at the Court of Florence, he was present during the reception organized by the Grand Duke, which he described in these terms:

> When they arrived in Livorno, the Grand Duke sent one of his trusted men, an English gentleman, together with the cavalry of other gentlemen and a great number of his chariots, with the task of collecting them. From there they were accompanied to Pisa, where an accommodation had especially been prepared for them [...] The Grand Duke wanted to grant a court audience to them, so he sent a large number of chariots with many knights, gentlemen of his court and with a guard of halberdiers to retrieve them. When they arrived at the Grand Duke's palace, he went to the entrance door to welcome them[28].

41 In the Mantuan ambassador's dispatch, the four princes themselves do not appear, remaining instead in the background of the main subject: an almost frenzied attention to the actions and behaviour of the Tuscan sovereign. The objective was thus to observe the Grand Duke's actions, to take inspiration from them, and not to be found unprepared.

42 The system set up by Duke Guglielmo II can be defined as an information network, whose purpose was to keep the sovereign up to date on the movements of the delegation. One of the tasks of Gonzaga's men was also to «bend» the plans of the travel itinerary to the advantage of their sovereign. Mantua, in fact, was not originally included among the cities that the young princes were to pass through. It was therefore this long and complex game, carried out in the shadows by the network of ambassadors and informers, that guaranteed Gonzaga's success.

43 As a first move, Camillo Capilupi met the young princes and the Jesuits accompanying them several times during their time in Rome. He used these occasions to openly invite them to pass through Mantua[29]. The real obstacle, however, was Venice. The solution to this problem was a masterpiece of diplomacy. The Serenissima had already established the mission's itinerary after its departure from San Marco. As mentioned above, the princes were to pass through several cities on the mainland. In addition to Padua, Vicenza and Verona, the young Japanese should have also been taken to Brescia and then escorted to the river Adda, where the Venetian and Milanese states had their natural border[30].

44 Things did not go according to plan thanks to the figure of Gabriele Calzoni, Mantuan ambassador to Venice, who played a prominent role in the delegation's stay in the lagoon. He took care to keep Duke Guglielmo informed of every event, from the princes' meeting with the Doge to the procession held in San Marco[31]. Calzoni's abilities as a negotiator emerged in all their brilliance once the delegation had left Venice for the mainland. The further the delegation moved away from the lagoon, the less control the Serenissima was able to exert. Once they reached Desenzano, on Lake Garda, Calzoni managed to «snatch» the delegation and convince them to move southwards towards Mantua[32].

45 By the time the delegation reached the banks of the Mincio, Duke Guglielmo had thus already been preparing to welcome the young Japanese princes for several months. As a result of this extensive preparation, several novelties emerged during the Mantuan stage of this ongoing spectacle, in particular the considerable attention paid to the so-called material dimension.

46 Apart from gathering information about the decorations and furnishings of the rooms where the delegation had been hosted, the Duke had a noteworthy desire to learn more about the four princes' diet. Once again, Calzoni was able to fulfil this need. With a few instructive and precise words, he painted an extremely detailed picture of Japanese eating habits:

> They profess not to eat the meat of quadruped animals, and yet they ate a veal *pastiera* which the Nuncio told me they deeply savoured, although they did not know what kind of meat it was. They cannot eat cheese, neither in tarts nor in soups, but they liked sweet cakes, tartlets and other similar desserts. They profess not to eat dairy products but the Nuncio told me they ate a lot of a white dish, of which they could not have enough; but what they most like are fruits like melons, which are very beautiful here, pears and other similar fruits on which they fed a lot, tasting very little meat[33].

47 This information was undoubtedly valuable to Duke Guglielmo, who was able to offer his guests meals in line with their customs, thereby gratifying and honouring them even further. In contrast to the Venetian attention to a public, ritualistic and liturgical wonder, Gonzaga instead acted within a more private dimension of self-exhibition. The main event in the city organized for the four princes also retained a sort of intimacy due to the context in which it took place.

48 This event consisted of a fireworks display, accompanied by the burning of a display placed in the middle of the lake formed by the Mincio river near the city[34]. Once again, in addition to the *stupor* that the event was certainly intended to convey, there was also the appeal to technical excellence.

49 Italian fireworks were the highest manifestation of pyrotechnic science and were widespread in Europe since the 14th and 15th centuries. They were of such high quality that the King of France, Henry III, upon being honoured with the same spectacle while passing through the peninsula in 1574, even ordered them be brought north to be reproduced[35].

50 Just as in Venice, so too in Mantua cultural grandeur and doctrinal fortification went hand in hand, conveyed through the skilful use of technical and scientific expertise.

Conclusions

51 The conclusion of the delegation's Italian journey, which continued from Mantua to Milan, Genoa and Lisbon before returning home, requires some final thoughts. What did this journey mean for the different political and organizational entities that were involved?

52 For the Society of Jesus it meant the triumph of its model of diffusion, adaptation and negotiation in Japanese territory over a very short period. The Jesuits found the justification and legitimacy they were looking for and for which this embassy had been created. After the unexpected evolution of their role in the Japanese society, the road to an unstoppable advance of Christianity in the Archipelago was apparently open. In

fact, while the delegation was travelling in Europe, the new arbiter of the Japanese political scene, Toyotomi Hideyoshi, established an alliance with the Society. As some Jesuit letters testify, he had come to grant further and unexpected spaces of freedom to the Jesuit Fathers[36].

53 A few months later, however, Hideyoshi launched the Kyushu campaign, aimed at reconquering the recalcitrant and independent lands of the south. In the battle that ensued, the Jesuits chose the «wrong» side, which would later be defeated by the triumphant advance of Hideyoshi's troops[37]. Considered accomplices of the southern *daimyō*, the Jesuits were thus caught in the violent repression that Hideyoshi ordered in 1587.

54 For the European world, the journey of the four Japanese princes instead represented an exceptional opportunity for celebration. To quote the words of Angelantonio Spagnoletti, the arrival of the delegation was accompanied by «a phenomenon of collective hysteria that involved the Iberian and Italian courts[38]». It is therefore unsurprising that Jesuit interests would align with those of the European sovereigns.

55 On the one hand, the Jesuits wanted to show the Old Continent a precise idea of Japan: the Jesuit Japan, a country described for decades in the letters sent by the Fathers to Europe and which was now tangible, within reach. On the other hand, the European courts, especially in Italy, considered the journey of the four princes as an opportunity to build a political and cultural identity after decades of crisis and weakness. From their first moment in the peninsula, the four princes were thus placed on the stage as actors to be observed, emblems by which the European world could achieve satisfaction at the sight of an emotionally and spiritually conquered Japan.

56 Such was the purpose behind the numerous processions that involved the delegation during its Italian journey. Not only Venice, as we have already seen, but also Rome, Bologna, Milan and other cities, transformed the four princes into an attraction through which to display the triumph of faith and shape a secular civic identity[39].

57 It was no coincidence that the young Japanese paraded through the streets of Rome dressed in their traditional clothes. The aim was to emphasise and exaggerate the distance between the European spectators and the Japanese world. In fact, shortly after their audience with Gregory XIII, the delegates were honoured with a chest of Italian clothes, which they immediately began to wear[40]. While seemingly aesthetic in nature, this gesture also suggested a greater Catholic triumph, an outward subjugation which corresponded to a more internal one, and which symbolically represented the expectation of the Cross's success over the Katana.

BIBLIOGRAPHY

Sources

Archivio di Stato di Firenze (ASFi), Mediceo del Principato, relazioni con stati italiani ed esteri, Venezia, Orazio Urbani, fil. 2983 (fogli non numerati), 1574, July 21th and 24th.

Archivio di Stato di Mantova (ASMn), AG 389, 937, 1515, 2630.

Archivo di Stato di Venezia (ASVe), Collegio, Cerimoniali, registro 1, ff. 104v-105v.

Archivio di Stato di Venezia (ASVe), Senato, dispacci, ambasciatori, Roma ordinaria, fil. XIX, f. 79.

Archivio di Stato di Venezia (ASVe), Senato, dispacci, ambasciatori e residenti, Milano, fil. III, ff. 313-315v.

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Ital. 159.

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Jap. Sin. 9I, 10II, 22, 33.

Avisi del Giapone de gli anni MDLXXXII, LXXXIII et LXXXIV. Con alcuni altri della Cina dell'LXXXIII e LXXXIV. Cauati dalle lettere della Compagnia di Giesù, in Milano, appresso Pacifico Pontio, MDLXXXVI.

Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV), Urb. Lat. 1053.

Monumenta Historica Societatis Iesu, Documenta Indica, Vol. XIII, Institutum Historicum Societatis Iesu, Rome, 1975, pp. 759-64.

Veneranda Biblioteca Ambrosiana (VBA), «Compendio delle cose più notabili successe alla città di Milano e particolarmente alla famiglia dei Monti, dal 1585 al 1587, quarta parte», U. Monte, manoscritto P 251 sup.

References

Abranches Pinto, Joaõ Amaral — Bernard, Henri, 1943, «Les Instructions du Père Valignano pour l'ambassade japonaise en Europe. (Goa, 12 décembre 1583)», *Monumenta Nipponica*, 6, Sophia University, pp. 392-93.

Azzolini, Monica, Lazzarini, Isabella, 2017 (eds.), *Italian Renaissance Diplomacy: A Sourcebook*, Durham-Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies.

Baldini, Ugo, 2000, *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù, Secoli XVI-XVIII*, Padua, CLEUP.

Baldini, Ugo, 2008, «The Jesuit college in Macao as a meeting point of the European, Chinese and Japanese mathematical traditions», *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science, 1552-1773*, Saraiva & Jami (eds.), Singapore, World Scientific, pp. 33-79.

Benzoni, Matilde, 2006, «Pensare il Mondo nella prima età moderna. Un itinerario fra Umanesimo, diplomazia e pedagogia edificante», *Lontano da dove. Sensazioni, aspirazioni, direzioni, spazi fra Quattrocento e Seicento*, Benzoni & Baldi (eds.), Milan, Unicopli, pp. 41-107.

Benzoni, Matilde, Gonzalez, Luna, 2010, *Milano e il Messico. Dimensioni e figure di un incontro a distanza dal Rinascimento alla Globalizzazione*, Milan, Jaca Book.

Berry, Elizabeth M., 1982, *Hideyoshi*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Beusterien, John, 2020, *Transoceanic Animals as Spectacle in Early Modern Spain*, Amsterdam, Amsterdam University Press.

Blanchard, Pascal – Bancel, Nicolas – Boëtsch, Gilles – Deroo, Eric – Lemaire, Sandrine, 2008, «Human Zoos: The Greatest Exotic Shows in the West», *Human Zoos: Science and Spectacle in the Age of Colonial Empires*, Blanchard – Bancel – Boëtsch – Deroo – Lemaire – Forsdick (eds.), Liverpool, Liverpool University Press.

Boscaro, Adriana, 2008, *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone (1549-1639)*, Venice, Cafoscarina.

Botto, Ida Maria – Buontalenti, Bernando, 1972, *Dizionario Biografico degli Italiani*, 15, Treccani Editore, pp. 280-84.

Broggio, Paolo, 2004, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e Asia (secoli XVI-XVII)*, Rome, Carocci Editore.

Calpini, Rodolfo, 2014, *Colonialismo Missionario*, Rome, Aracne Editore.

Cantù, Francesca, 2007, *La conquista spirituale. Studi sull'Evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Rome, Viella.

De Nolhac, Paul, 1890, *Il viaggio in Italia di Enrico III, re di Francia e le feste a Venezia, Ferrara, Mantova e Torino*, Turin.

Di Stefano, Giuseppe, Fasano Guarini, Elena, Martinengo, Alessandro (eds.), 2009, *Italia non spagnola e monarchia spagnola tra '500 e '600: politica, cultura e letteratura*, Florence, Olschki.

Elisonas, Jurgis, S.A. 1991, «Christianity and the Daimyo», Hall-McClain (eds.), *The Cambridge History of Japan: Early Modern Japan*, Cambridge University Press, 6 vol., pp. 301-72.

Elisonas, Jurgis S.A., 2008, «Nagasaki: The Early Years of an Early Modern Japanese City», *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World*, Brockey (ed.), Farnham, Ashgate, pp. 63-102.

Findlen, Paula, 2002, «Scientific Spectacle in Baroque Rome: Athanasius Kircher and the Roman College Museum», *Jesuit Science and the Republic of Letters*, Feingold (ed.), Cambridge, Mass., The MIT Press, pp. 225-84.

Gruzinski, Serge, 1994, *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*, Turin, Einaudi.

Hanafi, Zakiya, 2000, *The Monster in the Machine: Magic, Medicine and the Marvelous in the Time of the Scientific Revolution*, Durham, Duke University Press.

Harris, Steven J., 2000, «Mapping Jesuit Science: The role of Travel in the Geography of Knowledge», *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, O'Malley-Bailey-Harris-Kennedy (eds.), vol. I, Toronto, University of Toronto Press, pp. 212-40.

Hesselink, Reinier, 2016, *The Dream of Christian Nagasaki: World Trade and the Clash of Cultures, 1560-1640*, Jefferson, NC, McFarland and Company.

Körndle, Franz, 1999, «Between Stage and Divine Service: Jesuits and Theatrical Music», *in* O'Malley SJ-Bailey (eds.), *The Jesuits II. Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773*, Toronto U. P., 2 vol., pp. 479-97.

Lach, Donald, 1994, *Asia in the Making of Europe. Volume I: The Century of Discovery*, book II, 3rd edition, Chicago-London, The University of Chicago Press.

Lage Correia, Pedro, 2018, «Violence, identity and conscience in the context of the Japanese Catholic Mission (16th century)», *Compel People to Come In. Violence and Catholic Conversions in the non-European World*, Vincenzo Lavenia, Stefania Pastore, Sabina Pavone & Chiara Petrolini (eds.), Rome, Viella, pp. 103-16.

Lazzarini, Isabella, 2014, «Diplomazia Rinascimentale», *Lo stato del Rinascimento in Italia (1350-1520)*, Andrea Gamberini & Isabella Lazzarini (eds.), Rome, Viella, pp. 385-400.

Lazzarini, Isabella, 2015, *Communication & Conflict. Italian Diplomacy in the Early Renaissance, 1350-1520*, Oxford, Oxford University Press.

Lee, Cristine H., 2008, «The Perception of the Japanese in Early Modern Spain: Not Quite "The Best people Yet Discovered"», *eHumanista*, 11, pp. 345-380.

Lisón Tolosana, Carmelo, 2005, *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los Jesuitas al Japón de los Samuráis, 1549-1592*, Madrid, Ediciones Akal.

Marcocci, Giuseppe, 2014, «L'Italia nella prima Età globale (ca. 1300-1700)», *Storica*, 60, pp. 7-50.

Marcocci, Giuseppe, 2015, «Renaissance Italy Meets South Asia: Florentines and Venetians in a Cosmopolitan World», *Cosmopolitismes en Asie du Sud. Sources, itinéraires, languages (XVI-XVIII siècles)*, Corinne Lefèvre, Ines G. Zupanov & Jorge Flores (eds.), Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 45-70.

Moran, J. F., 1993, *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan*, London-New York, Routledge.

Muir, Edward, 1984, *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*, Rome, Il Veltro editrice.

Musi, Aurelio, 1994, *Nel sistema imperiale l'Italia spagnola*, Naples, Edizioni Scientifiche Italiane.

Pagani, Catherine, 2007, «Clockwork and the Jesuit Mission in China», *The Jesuits*, John O'Malley S. J. *et alii* (eds.), vol. 2, pp. 658-78.

Pavone, Sabina, 2018a, «Anti-Jesuitism in Global Perspective», Zupanov (ed.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, Oxford University Press, pp. 1-28.

Pavone, Sabina, 2018b, «Jesuits and Oriental Rites in the Documents of the Roman Inquisition», *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Ines G. Zupanov & Pierre Antoine Fabre (eds.), Leiden, Brill, pp. 165-88.

Pellegrini, Marco, 2009, *Le guerre d'Italia 1494-1530*, Bologna, il Mulino.

Prieto, Andres I., 2011, *Missionary Scientists: Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810*, Nashville, Vanderbilt University Press.

Prosperi, Adriano, 2016, *La Vocazione*, Turin, Einaudi.

Puini, Carlo, 1905, Rassegna Bibliografica: *Le prime due Ambasciate dei Giapponesi a Roma (1585-1615): con nuovi documenti* by Francesco Boncompagni-Ludovisi, *Archivio storico italiano*, 35, pp. 464-76.

Ramada Curto, Diogo, 2005, «The Jesuits and Cultural Intermediacy in the Early Modern World», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 74, pp. 3-22.

Raviola, Alice B., 2015, *Giovanni Botero. Le Relazioni Universali*, Turin, Aragno Editore.

Ross, Andrew C., 1999, «Alessandro Valignano: The Jesuits and Cultures in the East», *The Jesuits*, John O'Malley S. J. *et alii* (eds.), vol. 1, Toronto, University Press, pp. 336-351.

Spagnoletti, Angelantonio, 2018, *Filippo* II, Rome, Salerno Editrice.

Tamburello, Adolfo, Üçerler S J, Antoni & Di Russo, Marisa (eds.), 2008, *Alessandro Valignano S. I. Uomo del Rinascimento ponte tra Oriente e Occidente*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu.

Tripepi, Alessandro, 2021, «Jesuit Diplomacy towards Japan. The Tenshō Embassy, the dialogue with Hideyoshi and the emergence of a "Global model" (1582-90)», *Diplomatica*, 3, 1, Leiden-

Boston, Brill, pp. 116-136, < brill.com/view/journals/dipl/3/1/article-p116_116.xml>, consulté le 01/07/2021.

Tripepi, Alessandro, 2020, «Nella tenaglia. Brescia come cerniera tra le ambizioni di Mantova e Venezia durante il viaggio in Italia di quattro principi giapponesi», *Commentari dell'Ateneo di Brescia*, 64, Brescia, Torre d'Ercole, pp. 67-86.

Wirbser, Rouven, 2017, «A Law too strict? The cultural Translation of Catholic Marriage in the Jesuit Mission to Japan», in Flüchter-Wirbser (eds.), *Translating Catechisms, Translating Cultures. The Expansion of Catholicism in the Early Modern World*, Leiden-Boston, Brill, pp. 252-84.

Zemon Davis, Natalie, 2008, *La doppia vita di Leone l'Africano*, translated by Gregorio, M., Rome-Bari, Laterza Editori.

Ziller Camenietzki, Carlos, 2003, «The Celestial Pilgrims of Valentin Stansel (1621-1705), Jesuit Astronomer and Missionary in Brazil», in Feingold (ed.), *The New Science and Jesuit Science: Seventeenth Century Perspectives*, Amsterdam, Kluwer Academic Publishers, pp. 249-70.

NOTES

1. Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV), Urb. Lat. 1053, Rome, March 23rd, 1585, ff. 138-39. All translations are mine.
2. See Puini 1905, pp. 464-76.
3. «Very Reverend Father in Christ, with this letter I will reply to some points concerning Japan, about which Your Excellency wrote to me in various letters. First of all, I will describe the honours and dignities in which our brothers seem to be placed here [...]; what happens in a land as distant as Japan is characterised by unknown and unusual circumstances, which are unclear and difficult to understand. Since this point is so important, I regret I am unable to clarify it and explain it»: Boscaro 2008, pp. 215-219.
4. Hesselink 2016; Elisonas 1991, pp. 301-72; Elisonas 2008, pp. 63-102; Lage Correira 2018, pp. 103-16; Lee 2008, pp. 345-380; Lison Tolosana 2005; Ramada Curto 2005, pp. 3-22; Pavone 2018b, pp. 165-88; Pavone 2018a, pp. 1-28.
5. Tripepi 2021, pp. 116-136.
6. In one of his letters, Francis Xavier described the Japanese as «the best people yet discovered»: Lach 1994, pp. 675-85.
7. Valignano's main reforms included: the creation of schools, colleges and seminaries to educate an indigenous clergy made up of Japanese; dialogue with *daimyōs* tolerant of Christianity; and the publication of the *Cerimoniale* for his brothers in Japan. Ross 1999, pp. 336-351; Moran 1993, pp. 20-41, 51-78; Tamburello, Üçerler, Di Russo 2008, pp. 145-158, 217-246.
8. Oda Nobunaga was the first to realise the importance of good relations with the Jesuits. Friendship with the Fathers provided this powerful general with a direct route to European firearms, which were indispensable for achieving victory over his enemies. In those same years, the Jesuits personally negotiated with the *daimyōs* for more independence, as shown in the case of Otomo Yoshishige's marriage. *Avisi del Giapone de gli anni MDLXXXII, LXXXIII et LXXXIV. Con alcuni altri della Cina dell'LXXXIII e LXXXIV. Cauati dalle lettere della Compagnia di Giesù*, in Milano, appresso Pacifico Pontio, MDLXXXVI, p. 54; Boscaro 2008, pp. 60-61; Wirbser 2017, pp. 252-84.
9. Hesselink 2016, pp. 79-81.
10. Valignano himself reported the inevitable evolution of the Society in Japan. The Fathers began to trade in Chinese silk, buying it in Macao and reselling it in Japan in order to support the mission and the city of Nagasaki: «The third danger for our mission concerns its economic maintenance, since the Society has no income in Japan. We are obliged to spend at least eight

thousand *scudi* every year in the silk trade, and the profit is twelve thousand. Through this income we can support the mission; this is not only contrary to our rules, but subject to so many difficulties that both our mission and the Japanese Christianity are at risk». Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Jap. Sin. 9I, f. 116.

11. Hesselink 2016, pp. 82-84.

12. For an overview of the Italian Wars, see Pellegrini 2009.

13. See Di Stefano, Fasano Guarini, Martinengo (eds.) 2009, pp. 29-42, 179-199; Musi 1994, pp. 5-66, 115-146.

14. In the last twenty years, Italian historians have reinterpreted Spanish domination of the peninsula from a more positive point of view. Starting from the well-established theories that a form of proto-globalisation was born in the 16th century, they have demonstrated the high degree of integration of the peninsula within this new global system. The journey of the four Japanese princes can certainly be included in this context. Benzoni, Gonzales Luna 2010; Benzoni 2006, pp. 41-107; Marcocci 2014, pp. 7-50; Marcocci 2015, pp. 45-70.

15. Raviola 2015, pp. 450, pp. 727-28; Benzoni 2006, pp. 41-107.

16. See the disruptive actions carried out by the Duke of Modena and the Duke of Savoia to the disadvantage of Venice's reception plans: Archivio di Stato di Venezia (ASVe), Senato, dispacci, ambasciatori e residenti, Milano, fil. III, ff. 313-315v; Archivio di Stato di Firenze (ASFi), Mediceo del Principato, relazioni con stati italiani ed esteri, Venezia, Orazio Urbani, fil. 2983 (unnumbered leaves), 1574, July 21th and 24th; De Nolhac 1890, pp. 66-67.

17. Valignano wrote several times to his brothers, even when forced to separate from his «creation» to take up the post of Provincial of the Indies in Goa. In his letters, sent every year to Europe, he urged his brothers to keep in mind the pedagogical aspect of the visit, asking them to always accompany the four princes, while also ensuring – as much as possible – that they were housed in the Society's facilities. ARSI, Jap. Sin. 22, ff. 51r-58v, without sheets number 57r and 58v. For a critical edition of the document, see *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Documenta Indica 1975, XIII, pp. 418-27; Abranches Pinto, Bernard 1943, 1, pp. 392-93.

18. ARSI, Ital. 159, anonymous chronicle, ff. 61-61v.

19. «The procession which should have been conducted on the 25th, Saint Mark's apparition day, was postponed until the 29th, the day of Saint Peter, so that the Princes could see it, and it was celebrated all around the square. [The procession] was most solemn, and not only for the presence of the Six Schools, a large number of floats, relics, silver and other admirable objects, but also for the enormous attendance of people, who were so many as to fill up both the church of San Marco and the Palace Court, as well as the square and all the surrounding houses»: ASVe, Collegio, Cerimoniali, registro 1, ff. 104v-105v.

20. See Gruzinski 1994; Broggio 2004, pp. 11-77; Cantù 2007, pp. 9-21, 207-288; Calpini 2014, pp. 139-230; Prosperi 2016.

21. «Among these allegorical floats, there was one representing the meeting of these Japanese princes with the Pope. It was decided to show this scene since it seemed most appropriate to honour them»: ARSI, Ital. 159, anonymous chronicle, f. 62v-63.

22. Muir 1984, pp. 263-64.

23. Prieto 2011; Ziller Camenietzki 2003, pp. 249-70; Baldini 2000; Baldini 2008, pp. 33-79; Harris 2000, pp. 212-40.

24. Beusterien 2020; Findlen 2002, pp. 225-84; Hanafi 2000; Pagani 2007, pp. 658-78.

25. Archivio di Stato di Mantova (ASMn), Archivio Gonzaga (AG) 1515, fil. I, G. Calzoni, from Vicenza, 1585, July 11th.

26. «In Padua, His Excellency Sir Melchior Guilandino of Prussia, prefect of the *Orto de semplici* has given them four beautiful books on cosmography, which could fetch the price of fifty *scudi*. In Verona they will be presented with four beautiful ivory crucifixes commissioned by the *Signoria*». ARSI, Ital. 159, Anonymous Chronicle, f. 63. «They saw the Colosseum [meaning the Arena], the

relics and the beautiful studium of Count Bevilacqua in which there are statues, medals, portraits and other antiques of great value. Here, a musical concert with very rare instruments was organized»: ARSI, Ital. 159, f. 90, A. Leni, from Lodi, 1585, July 24th.

27. Lazzarini 2014, pp. 385-400; Lazzarini 2015; Azzolini, Lazzarini 2017.

28. This information appears in another dispatch written by L. Olivo during the organization of the welcome for the four princes: «Cavalier Vinta wrote about the Japanese in a letter I've found today and which was dated the last day of the last month» ASMn, AG 2630, f. 108.

29. «I saw the Japanese princes and I exhorted them to pass through Mantua to pay homage to H. M., and they gladly accepted to go there and kiss your hand» ASMn, AG 937, f. 305.

30. Tripepi 2020, pp. 72-73.

31. «This morning, by order of the *Signoria*, it was decided to pay homage to these princes with the most beautiful and richest procession ever seen in this city [...] All the allegorical floats paraded in the established order, one for each School. It is estimated that the participation of the people was so great that over forty thousand people were present in San Marco Square»: ASMn, AG 1515, fil. I, f. 202.

32. «As for the journey of the Japanese Princes, they will no longer take the route of Revere, but will pass through Villafranca and Goito. There His Highness will offer them a banquet and that same evening they will enter Marmirolo; I will write about this in further dispatches»: ASMn, AG 1515, fil. IV, f. 560-61, F. Cattaneo, from Desenzano, 1585, July 9th.

33. ASMn, AG 1515, fil. I, ff. 211-13, G. Calzoni, from Venice, 1585, July 5th.

34. «When they arrived near the castle, they saw two boats in the middle of the river, on which two artificial mountains were created with the motto *plus ultra*. Here they saw fire beams in the sky and simultaneously the artillery started to clamour and then those mountains were set on fire, to the great pleasure of the Japanese princes»: ASMn, AG 389, ff. 386-86v.

35. For a brief history of fireworks in the Italian Renaissance, see Botto 1972, pp. 280-84; De Nolhac 1890, p. 177.

36. «He discussed with us the current situation of Japan. He said he wanted nothing more than to stop wars and rebellions; after that he said he desired to conquer China. It was with this aim in mind that he ordered the collection of enough wood to build two thousand vessels. He summoned us to demand two Portuguese ships ready for the battle. He was not only ready to pay for them, but also prepared to encourage the building of churches in his domains and the conversion of his subjects»: ARSI, Jap. Sin. 10 II, ff. 173v-174v.

37. Berry 1982; Lage Correia 2018, pp. 110-111.

38. Spagnoletti 2018, pp. 225-226.

39. Following the early modern period, the European world would begin to emphasize cultural differences with other «worlds» through public parades. The aim was to build a cultural identity through the encounter/clash with the «different». See Blanchard, Bancel, Boëtsch, Deroo and Lemaire 2008, pp. 1-51; Zemon Davis 2008, pp. 65-66.

40. The long list of clothes in the chest can also be found in ARSI, Jap. Sin. 33, f. 35. The Venetian ambassador in Rome, Lorenzo Priuli, gave an account of the change of clothes by the four young princes: «The Pope has sent them silk cloths and one thousand golden *scudi*. They are now dressed in long Roman robes decorated everywhere with gold, and now they look like Bolognese doctors [...] Rome, April 6th, 1585» ASVe, Senato, dispacci, ambasciatori, Roma ordinaria, fil. XIX, f. 79. However Urbano Monte's watercolour painting best illustrates the colonising effect of this change of clothes. See *Compendio delle cose più notabili successe alla città di Milano e particolarmente alla famiglia dei Monti, dal 1585 al 1587*, quarta parte, Veneranda Biblioteca Ambrosiana (VBA), P 251 sup. ff. 88-89v.

ABSTRACTS

This article examines the relationship between the Japanese delegation sent by the Jesuit Valignano and rival courts in Italy, specifically Mantua and Venice, who competed to receive the four Christian princes of Japan. This case study underlines in particular the strong link between politics, religion and theatre. The Serenissima integrated the foreign delegation into its rites and ceremonies, going so far as to include its members in a theatrical performance. Mantua, thanks to its network of diplomats, later surpassed Venice with a splendid firework display and an interest in Japanese dietary habits. The letters written at the time testify that the Japanese were impressed, but this meeting was intercultural only by chance, as it served first and foremost the policy of prestige of each of the two courts.

Le présent article étudie les rapports entre la délégation japonaise envoyée par le jésuite Valignano et les cours rivales d'Italie. Mantoue et Venise s'affrontent ainsi pour recevoir les quatre princes chrétiens du Japon. Cette étude de cas souligne la force du lien entre politique, religion et medium théâtral. La Sérénissime intègre la délégation étrangère dans ses rites et cérémonies, allant jusqu'à représenter ses membres dans une œuvre théâtrale. Grâce à son réseau de diplomates, Mantoue renchérit sur Venise par un splendide feu d'artifice et par son intérêt pour les mœurs alimentaires des Japonais. Les lettres écrites alors attestent que les Japonais furent impressionnés, mais cette rencontre ne fut interculturelle que par hasard, car elle servit d'abord la politique de prestige de chacune des deux cours.

El presente artículo estudia la relación entre la delegación japonesa enviada por el jesuita Valignano y las cortes rivales en Italia. Mantua y Venecia se enfrentaron para recibir a los cuatro príncipes cristianos de Japón. Este estudio subraya la fuerza del vínculo entre la política, la religión y el medio teatral. La Serenísima integra a la delegación extranjera en sus ritos y ceremonias, llegando incluso a representar a sus miembros en una obra teatral. Gracias a su red de diplomáticos, Mantua se suma a Venecia con un espléndido espectáculo de fuegos artificiales y un interés por los hábitos dietéticos japoneses. Las cartas escritas en aquella época atestiguan que los japoneses estuvieron impresionados, pero este encuentro solo fue intercultural por casualidad, ya que sirvió ante todo la política de prestigio de cada una de las dos cortes.

INDEX

Mots-clés: Japon, Tenshō, Mantoue, Venise, Gonzague (Guglielmo), Doge, nourriture, théâtre, merveille, rivalité, XVIe siècle
Keywords: Japan, Tenshō, Mantua, Venice, Gonzaga (Guglielmo), Doge, food, theatre, wonder, rivalry, 16th century
Palabras claves: Japón, Tenshō, Mantua, Venecia, Gonzaga (Guglielmo), Dux, comida, teatro, maravilla, rivalidad, siglo XVI

AUTHOR

ALESSANDRO TRIPEPI

Università degli Studi di Milano Statale
alessandro.tripepi[at]unimi.it

Mœurs et coutumes japonaises au prisme des premiers observateurs européens (1543-1585)

«Arrotar à mesa diante dos convidados é muito mal educado; no Japão é muito comum e ninguém se ofende». Moral e costumes japoneses no prisma dos primeiros observadores europeus (1543-1585)
«When we burp at the table in front of the guests, it's very rude; in Japan, it's very common and nobody gets offended». Japanese manners and customs in the prism of the first European observers (1543-1585)

Jérôme Thomas

« Chez nous, roter à table devant les invités est très mal élevé ; au Japon, c'est très courant et personne ne s'en offusque ».
Luís Fróis, *Européens & Japonais. Traité sur les contradictions & différences de mœurs* (1585)

Introduction

1 En 1610, Chimalpahin, chroniqueur mexicain d'origine indigène, décrit avec étonnement les membres de l'ambassade japonaise qui traverse Mexico, composée de personnages encore jamais vus dans la capitale de la Nouvelle-Espagne, dans les termes suivants :

> Tous étaient habillés comme ils s'habillent là-bas avec une sorte de gilet et une ceinture autour de la taille, où ils portaient leur katana d'acier, qui est une sorte d'épée ; ils avaient aussi une mantille ; les sandales qu'ils chaussaient étaient d'un cuir finement tanné, qu'on appelle peau de chamois, c'étaient comme des gants pour les pieds. Ils ne se montraient pas timorés, ce n'étaient pas des gens calmes ou humbles. Ils avaient au contraire l'aspect d'aigles féroces. Leur front brillait, car ils se rasent la moitié du crâne ; leur chevelure partait des tempes et faisait le tour de la tête jusqu'à la nuque ; ils avaient les cheveux longs, car ils se les laissent pousser

> jusqu'aux épaules, en n'en coupant que les pointes ; ils ressemblaient un peu à des jeunes filles, car ils se couvraient la tête ; des cheveux pas très longs de la nuque, ils faisaient une petite tresse (en arrière) ; et comme ils avaient la moitié de la tête rasée, ils donnaient l'impression de porter la tonsure. Ils n'avaient pas de barbe et leurs visages étaient féminins, car ils étaient lisses et pâles ; voilà comment étaient physiquement les Japonais qui n'étaient pas très grands, comme tous ont pu l'apprécier[1].

2 En cette fin du XVI[e] siècle, le Japon s'ouvre au monde, certes timidement, mais des relations existent et l'image d'un archipel fermé et inaccessible se fissure. Comme le rappelle l'historien indien Sanjay Subrahmanyam, le premier mouvement face à cette réalité en évolution constante qu'est la « connexion » du monde au XVI[e] siècle est la tentation de découvrir l'Autre dans une vaste entreprise de description ethnographique[2]. Francis Affergan l'a très bien montré dans le cadre de la rencontre entre Européens et Amérindiens[3]. Bien entendu, les Portugais n'y échappent pas et le corps japonais dans sa globalité – physique, mœurs, coutumes – occupe une place de choix dans leurs commentaires, même si elle est bien moins importante comparée aux observations des Espagnols et des Portugais à propos des populations amérindiennes.

3 En effet, le corps et les parures corporelles sont les premiers signes évidents par lesquels nous entrons en communication avec l'Autre, surtout si cet Autre nous est totalement inconnu. L'appréhension de l'apparence corporelle permet de classer immédiatement, de structurer des schémas de pensée et d'attribuer des caractéristiques psychologiques au vu de l'extérieur de la personne. Le corps est un symbole de la structure socioculturelle et un marqueur identitaire en lien étroit avec la religion, les croyances. Le sociologue Anthony Synnott considère que le corps social recouvre plusieurs réalités, à savoir le symbole de soi mais également de la société : «*The body is at the heart of social life and social interaction, and also at the heart of personal identity*[4].» Le corps est autant une création individuelle, physiquement et phénoménologiquement, qu'un produit culturel… et religieux.

4 À l'occasion de la rencontre, fortuite, entre Portugais et Japonais puis de la vaste entreprise missionnaire dirigée par les jésuites pour évangéliser l'archipel, nous tenterons, à travers les sources et commentaires sur les premiers contacts, les lettres de François Xavier, l'ouvrage fondamental de Fróis sur *Européens et Japonais. Traité sur les contradictions et différences de mœurs* (1585), en passant par les écrits de Valignano et sa *Relation missionnaire* (1583), de comprendre et d'analyser les mœurs et coutumes japonaises au prisme du regard européen face à cette nouvelle altérité. Et nous poserons cette question : existe-t-il dans ces réflexions un rapport entre corps, foi et conversion ? Autrement dit, la représentation réelle et/ou imaginaire des Japonais (mœurs, coutumes, physique, caractère…) influence-t-elle le discours sur leur possible évangélisation ?

1. Les Japonais dans l'ethnographie de la Renaissance

5 La reconnaissance de l'humanité – ou non – des Japonais est fondée sur le constat de différences perçues comme autant d'anomalies. C'est le classique « nous » et « eux », cette « dialectique du Même et de l'Autre » si importante à la Renaissance[5]. L'existence de l'Autre « est réduite à la reproduction obsédante d'un répertoire d'images stéréotypées » dans lequel on oppose les cultures point par point[6]. Le jésuite Alessandro Valignano, réorganisateur de la mission catholique au Japon et l'un des grands noms de

la mission, s'exprime à peu de chose près comme Hérodote sur l'Égypte du V^e^ siècle avant notre ère, pays mystérieux et étonnant dans ses mœurs : « Les Égyptiens se conduisent en toutes choses à l'envers des autres peuples ». Alors que l'historien grec prend l'exemple des femmes, qui gèrent le commerce tandis que les hommes restent à la maison[7], le père jésuite écrit en 1583 dans la *Relation missionnaire* :

> Ils ont encore d'autres rites et coutumes si différentes de toutes les autres nations qu'on dirait qu'ils ont tout fait pour ne ressembler à aucune autre. On peut imaginer à quel point cela est vrai, car réellement on peut dire que le Japon est un monde à l'envers de ce qui est courant en Europe ; tout y est si différent et contraire qu'ils ne nous ressemblent presque en rien[8].

6 Deux ans plus tard, en 1585, le jésuite Frois systématisera ces différences dans plusieurs centaines de maximes par un « nous et eux » répétitif et parfois hypnotique. Nous y reviendrons. Ce peuple japonais, qui vit aux confins du monde connu, nourrit une série de stéréotypes, tant négatifs que positifs, comme autant de raisons qui justifient l'entreprise d'évangélisation. Dans la première lettre qu'il écrit sur le Japon le 20 janvier 1548, alors qu'il réside à Cochin et qu'il n'a pas encore foulé le sol de l'archipel, François Xavier estime que la foi catholique pourra s'y propager sans trop de peine car les habitants « sont fort désireux de s'instruire[9] ». Et il ajoute, dans une lettre envoyée cette fois-ci du Japon, en 1549, que les Japonais « sont d'un commerce agréable, généralement bons ; ils n'ont nulle malice [...][10] ». Un certain nombre d'éléments permet de caractériser, de classifier et de reconnaître cet étranger. En transgressant des codes sociaux dominants en matière d'habitation ou de vêtements, en enfreignant des tabous alimentaires ou sexuels, ou plus simplement en se singularisant par son langage, l'étranger s'expose à ce soupçon récurrent : s'il est différent du commun des hommes, ne se rapproche-t-il pas de l'animal, cette « mythologie de l'étranger » selon la philosophe Katérina Stenou[11] ? L'insularité japonaise et la persistance d'un pays fermé ont-elles eu une influence notable sur la perception de différences anatomiques, à savoir un corps insulaire, et même un caractère national déterminé par un espace physique remarquable ? Nous sommes au cœur d'un potentiel corps imaginaire, un récit esthétique, culturel, littéraire qui l'idéalise ou le dévalorise avec des présupposés raciaux qui isolent tel ou tel aspect comme typique. Ce « corps japonais » est le fruit d'un regard européen, mâtiné d'une curiosité condescendante. Il se spécialise et se condense en certains traits jugés typiques, ce qui permet, *in fine*, de mettre en exergue « les caractères des nations » et de « donner à lire les hommes » selon la belle expression de Louis van Delft[12].

7 L'Extrême-Orient, terre mystérieuse, a toujours fasciné les Européens, nourris aux sources antiques. L'Occident se définit ainsi depuis l'Antiquité par rapport à ces confins. *Il Milione* de Marco Polo en est le plus parfait exemple. Les descriptions du Vénitien sont souvent fantaisistes et les représentations des Japonais sont plus imaginées que réelles : « Sypangu, affirme Marco Polo, est une île du Levant, située dans la haute mer, à cinq cents milles des côtes. Elle est très grande. Les habitants sont de race blanche et policés. Ils adorent les idoles et sont indépendants[13] ». Avant 1548, un autre voyageur, le portugais Tomé Pires (1465-1540), qui dirigea une ambassade en Chine, a déjà fourni quelques informations sur le Japon, compilées dans son ouvrage *Somme Orientale* (1512-1515), première description européenne de l'Asie du Sud-Est. Mais, comme l'illustre Vénitien, il ne posa jamais le pied dans l'archipel. Lucie Bernier souligne que, dans ce processus, « l'Ouest reflète son image en soulignant différences et similitudes afin de conforter encore son identité propre, ne laissant à la réalité qu'un rôle de

second ordre[14] ». Mais, à présent, effectuons un saut dans le temps pour nous retrouver dans le premier quart du XVI^e^ siècle.

8 À l'orée des années 1530-1540, l'épopée des grandes découvertes maritimes portugaises est sur le point de s'achever. Conquérants et aventuriers cèdent désormais la place aux administrateurs et missionnaires. L'entreprise spirituelle de conquête des âmes prend le relais avec la Compagnie de Jésus en fer de lance et François Xavier comme figure emblématique[15]. Au milieu de cette effervescence tant spirituelle qu'économique et la promesse de profits au-delà de toutes les espérances, marchands et missionnaires Européens, sur la route du Japon depuis plusieurs décennies, ne manquent pas de décrire la société nippone. Soulignons d'emblée qu'au XVI^e^ siècle les descriptions du Japon et de ses habitants sont principalement littéraires et proviennent pour la majorité d'entre elles des lettres des missionnaires jésuites. Dans un premier temps, les images restent exotiques ou tirées d'un lointain passé européen :

> Alors que je me trouvais en cette ville de Malacca, des marchands portugais, des hommes tout à fait dignes d'êtres crus, m'ont fourni d'amples informations sur des grandes îles récemment découvertes, qui s'appellent « îles du Japon ». À leur avis, on y ferait beaucoup de fruit et on y accroîtrait beaucoup notre sainte Foi, bien plus qu'en aucune autre partie de l'Inde, parce que ce sont des gens extraordinairement désireux d'apprendre, ce que ne possèdent pas ces Gentils de l'Inde[16].

9 Ce sont là les premiers mots que rédige François Xavier sur le Japon en 1548. Cet optimisme n'est pas exagéré. En 1583, Alessandro Valignano estime le nombre de chrétiens japonais à 150 000 sur une population totale de 10 à 12 millions d'habitants[17].

10 En 1548 également, le capitaine de navire Jorge Alvares rédige une « Information sur les choses du Japon » qui contient des observations assez fiables sur les caractéristiques du pays, les habitudes sociales et culturelles, l'organisation politique, les croyances religieuses et les mœurs de ces « gens plein d'orgueil et susceptibles[18] ». François Xavier s'inspirera de cette information lorsqu'il rédigera sa première lettre.

11 Très rapidement une image se fixe, liée au labeur du missionnaire et ses espoirs d'une conversion en lien avec la propagande diffusée par les jésuites, à l'adéquation entre mœurs, coutumes, apparence physique et niveau de développement, à la tentative d'appréhender l'altérité pour mieux pénétrer, évangéliser et « civiliser » la société nippone.

12 On peut raisonnablement affirmer que les voyageurs et surtout les missionnaires, singulièrement les jésuites, héritent d'une double tradition qui remonte à l'Antiquité classique, ainsi qu'à la confrontation de l'Europe avec les territoires les plus éloignés. C'est tout d'abord l'idée de la correspondance entre vertus morales et disposition extérieure, résumée par le titre de l'œuvre du franciscain David d'Augsbourg (XIII^e^ s.), qui sert d'introduction à la vie monastique (*Formula Novitiorum*) : *De exterioris et interioris hominis compositione*. L'âme discipline le corps et inversement. Beauté et contrôle du corps traduisent la noblesse de l'âme, de sorte que les comportements des différents peuples permettent de jauger leurs vertus morales et, au final, de les classer et de les hiérarchiser. Citons le *Traité sur les contradictions de mœurs entre Européens et Japonais* de Frois, écrit en 1585 : « Chez nous, il est sale de mâcher à grand bruit et de laper le vin ; les Japonais tiennent ces manières pour raffinées[19] ». L'Homme n'accède à Dieu que s'il contrôle totalement son corps. Frois fait aussi cette réflexion : « Chez nous, chacun ne boit pas davantage que ce qu'il lui plaît, sans émulation particulière ; au Japon, ils s'importunent tant qu'ils font vomir les uns et saoulent les autres[20] ». Pour les auteurs

du Moyen Âge et ce jusqu'à la Renaissance, il existe une correspondance entre l'expression physique et les dispositions intérieures, d'où l'affirmation péremptoire de Fróis : « Chez nous, un rire feint est tenu pour hypocrite ; au Japon, c'est une marque d'élégance et de bonne disposition[21] ».

13 Autre lieu commun depuis l'Antiquité, la correspondance entre caractères anatomiques et caractère. Le large écho rencontré par la traduction, au XII^e siècle, du *Traité de physiognomonie* de l'Anonyme latin, attribué à cette époque à Aristote, démontre l'intérêt porté à cette pseudo-science[22]. À la Renaissance, le traité *De humana physiognomonia* (1586) de l'érudit italien Giambattista della Porta, l'ouvrage le plus diffusé sur la physiognomonie ou « science » du corps, cherche à révéler l'abondance ou l'absence de *virtù* par l'observation du physique de l'individu. Pourtant, aucun observateur des Japonais ne relève certaines particularités physiques qui leur seront ultérieurement associées. Ainsi, le jésuite François Xavier, le marchand espagnol Bernardino de Avila Girón arrivé au Japon en 1594, le Florentin Francesco Carlotti, l'interprète portugais João Rodrigues, qui réside au Japon en 1597-1598 : tous ignorent la forme des yeux. C'est que les yeux « bridés » (plus exactement les « yeux caprins »), futur marqueur de la différence asiatique au XIX^e siècle, sont censés indiquer la négativité (envie, trahison, tromperie). Aussi bien ne s'agit-il, dans l'optique missionnaire, que de brosser une image positive de l'Autre, et les textes esquivent ces représentations.

14 Seule la peau blanche, très largement observée, semble renvoyer à la physiognomonie. C'est qu'en la matière, le dualisme noir/blanc est fortement ancré dans l'imaginaire occidental. Dans le monde monastique, le noir renvoie au péché, à la tentation de la chair, et le blanc, à la pureté. Pour l'abbé Baudri de Bourgueil (début XII^e siècle), l'opposition noir/blanc devient une métaphore pour la conversion :

> Ce qui me donne la peau noire, c'est un cœur contrit, une chair meurtrie. L'amour du vrai soleil me donne une peau noire. Oui, sombre aux yeux du monde, je deviens blanche pour le Ciel ; laide et noire sur cette terre, belle et resplendissante aux cieux[23].

15 Ce dualisme radical comporte une conception négative de la peau noire, qui repose prioritairement sur la métaphore du bien et du mal et n'est pas en soi destinée à affirmer un jugement racial. À cela s'ajoute, par le biais de la littérature médicale, l'idée selon laquelle la peau noire est le fruit de la chaleur du soleil. C'est Albert le Grand, au XIII^e siècle, qui introduit cette théorie des zones géographiques, élaborée à partir de la théorie climatique des Anciens. La peau noire renvoie au chaud et au sec et donc à la zone torride, la peau blanche, au froid, à l'humide et donc à la zone tempérée. C'est cette théorie qui permet, en partie, d'expliquer la blancheur japonaise, même si l'arrière-pensée de la conversion est bien évidemment présente : une couleur de peau identique entre Japonais et Européens signifie un niveau de développement similaire et donc des dispositions à embrasser la foi chrétienne.

16 La question s'inscrit dans le débat sur l'unité du monde, qui atteint son paroxysme au XVI^e siècle. La rencontre fortuite avec le continent américain interroge fortement alors les Européens sur ce que signifie être un homme, un chrétien. Alors comment définir les peuples découverts et le destin providentiel de l'Occident théorisé par Flavio Biondo en 1454 dans *Roma triumphans*, pour qui l'ancienne Rome est présentée comme un modèle de civilisation supérieur à toutes les autres ? « *The comparison of different systems of behaviour and beliefs ultimately led us a new hierarchical classification of peoples in terms of*

barbarism and civilization [...] » analyse Joan-Pau Rubiès Mirabet [24]. Croyances et comportements sont scrutés afin de classer les différents peuples dans les catégories liées à la sauvagerie, la barbarie ou à la rationalité, dans lesquelles « civilité » et « christianité » sont étroitement mêlées. Une dichotomie se met alors en place pour distinguer d'un côté les sociétés « rationnelles » et « civilisées » comme les Incas, les Chinois ou les Japonais, et de l'autre ces mêmes sociétés classées au prisme du catholicisme, entre celles dont les croyances religieuses sont proches du christianisme et celles qui vivent dans le paganisme le plus absolu[25]. C'est le jésuite José de Acosta qui proposera en 1589, dans son *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales*, une première hiérarchisation des sociétés, dans laquelle le Japon se situe dans la catégorie des « barbares » avec les Chinois, à mi-chemin entre les « civilisés » et les « sauvages » puisqu'ils disposent de systèmes de gouvernement stables, de lois, de villes fortifiées, de magistrats, de gouverneurs auxquels ils obéissent et surtout qu'ils connaissent l'écriture[26]. Ces questions animent les penseurs de l'époque, de Francisco de Vitoria et Bartolomé de Las Casas à Jean Bodin, de Giovanni Botero à Guillaume Postel ainsi que les ordres religieux, franciscains, dominicains et jésuites. Pour ces derniers, la présence d'un « *regular trade and wealthy cities, who accepted the authority of a centralized government which ensured peace and justice, and who could also command sophisticated techniques such as a system of writing* » ne pourrait que favoriser leur entreprise de conversion des peuples « civils » et « rationnels » d'Asie[27]. Et très rapidement se pose la question de la « qualité » des Japonais, dans laquelle corporéité et mœurs sont intimement associés.

2. La « qualité » des Japonais

17 Dès les premiers temps de la rencontre entre Portugais et Japonais, il est tout naturellement question de la description physique des insulaires. Mais, curieusement, ce n'est pas un sujet sur lequel s'étendent les observateurs. Les remarques sont très laconiques. La conformité physique des Japonais n'intéresse guère les laïcs et les religieux, peut-être parce qu'ils sont peu différents des Portugais dans leur physionomie. Pourtant, au regard des sources, il est tout de même possible de brosser un portrait assez précis du physique japonais, et ce portrait est globalement positif. Même si Jorge Alvares écrit lapidairement que les Japonais sont « pour la plupart de stature moyenne », sans plus de précisions[28], selon le père João Rodrigues ils sont bien proportionnés, de corpulence moyenne et plutôt petits[29]. Bernardino de Avila Girón indique qu'« ils sont bien bâtis et que la majorité d'entre eux ont un nez petit et plat, quoique beaucoup soient de belle apparence, avec un nez aquilin et de grands yeux ; mais en général, surtout dans le peuple, ils ont les yeux exorbités (*sic*) ». Alvares précise que les nobles ont la barbe rase alors que les gens du commun la laissent pousser. Ils s'épilent ordinairement le crâne « jusqu'au toupet et aux oreilles » et ramènent leurs cheveux dans le « toupet où ils sont longs et attachés ». João Rodrigues ajoute que certains portent la moustache.

18 En revanche, quasiment tous les observateurs louent la beauté des Japonaises. Bien que Fróis les estime « modérément jolies », ses contemporains sont d'une autre opinion. L'Espagnol Garcia de Escalante Alvardo, qui participa à l'expédition du Pacifique à l'Asie commandée entre 1542 et 1544 par Ruy Lopez de Villalobo et qui en fit le récit dès son retour en Europe en 1548[30], loue la beauté des femmes nippones. Alvares, lui, admire leurs belles proportions. Même écho en 1613, soixante-cinq ans plus tard, avec l'Anglais

John Saris, qui les trouve « bien faites », de petite taille et plutôt rondes. Selon Bernardino de Avila Girón, elles présentent « une belle apparence » et sont « extrêmement avenantes et gracieuses ». Seules leurs dents teintes en noir – d'après Frois, leur bouche ressemble à une caverne emplie d'obscurité[31] – répugnent aux Européens.

19 Mais en définitive, taille et stature ne semblent pas surprendre outre mesure les observateurs occidentaux. Aussi évacuent-ils assez rapidement ce sujet, à l'exception de Frois. Il n'est qu'un élément qui les interpelle véritablement et qui permet de caractériser les Japonais : ils sont blancs[32]. Cette représentation s'inscrit dans un système bipolaire noir/blanc ou sombre/clair construit par les Européens pour différencier les corps exotiques[33]. Francis Affergan note avec justesse que « dans le processus de découverte, la couleur occupe une place primordiale ». Et d'ajouter qu'« elle saute littéralement aux yeux. Elle agresse, choque, transporte, viole ou capte le regard ». Et de conclure qu'elle « fonctionne d'emblée comme un indicateur[34] ».

20 En tout état de cause, les premiers voyageurs Européens n'utilisent pas l'adjectif « jaune » pour décrire la populations japonaise[35]. Marco Polo considérait déjà les Japonais comme blancs : « Le Japon [...] est une île très grande. Les gens y sont blancs et ont une très belle allure[36] ». Jorge Alvares écrit d'emblée qu'ils sont blancs « avec des traits de bonne apparence[37] ». Dès l'amorce du chapitre sur la description du Japon, ses coutumes et particularités, Valignano souligne, tout comme Rodrigues[38], que la population est « toute entière blanche[39] ». L'identification des Japonais « blancs » aux populations blanches européennes a des implications importantes. À l'instar d'autres peuples, y compris les Chinois[40], les Européens associent en effet couleur de peau et qualités morales et intellectuelles. Ainsi, Valignano voit les Indiens et les autres « races sombres » (*morenos*) comme « très stupides et vicieuses et d'un esprit inférieur » en raison de leur couleur noire et les oppose aux nouveaux convertis japonais[41], auxquels il associe des qualités très positives. Il lie en effet très fortement la couleur de peau blanche des Japonais au fait qu'ils sont « de grande politesse et intelligent[42] », « courtois et hautement civilisés[43] », ce qui conforte dans l'idée que sa mission d'évangélisation portera rapidement de beaux fruits. Ils sont, souligne-t-il, « naturellement intelligents, bien qu'ils n'aient aucune connaissance des sciences, car c'est le peuple le plus belliqueux et prêt à faire la guerre que l'on n'ait jamais connu de par le monde[44] ». Le fait que les Japonais soient blancs renforce les impressions positives des observateurs : même si les premiers sont très différents dans leur manière de manger, de se vêtir, dans l'éducation ou leurs coutumes en général, il s'agit bien d'une société évoluée, éminemment civilisée [45].

21 Si l'on suit l'analyse de Rotem Kowner,

> *This early colour designation of the Japanese was based on a subjective judgment no less than on perception, since it was associated with both their spiritual and corporeal aspects. As in Marco Polo's days, the Japanese whiteness derived from their fair skin colour as well as from their civilized customs and superior innate abilities*[46].

22 Selon Donald Lach, à cette époque, « les peuples les plus blancs » rencontrés par les Occidentaux « se rapprochent des standards européens » et sont même vus comme « supérieurs dans un certain nombre de domaines[47] ». Leur apparence et leurs manières font l'objet d'éloges, confirmant le jugement du jésuite portugais Gaspare Gonsalves, pour qui le Japon « est plus évolué que tous les autres pays d'Asie », qu'il peut être comparé « à l'Occident, par sa grandeur, le nombre de ses villes », et qu'il s'agit d'« un

peuple fier et cultivé[48] ». Ce commentaire est repris par un certain nombre de ses contemporains. Selon Escalante, si les Japonais sont païens, ils appartiennent certainement aux peuples civilisés. Les habitants de cette île sont bien disposés, blancs et barbus, les cheveux courts. Les paysans se vêtent de draps de laine. Les seigneurs portent de la soie, du satin, du taffetas. Les femmes des classes supérieures sont généralement belles et très blanches et elles sortent vêtues de soie et de draperies, à la manière des espagnoles, conformément à leur rang[49]. Cette blancheur supposée et surtout construite intellectuellement semble montrer que ce peuple dispose de toutes les qualités pour se convertir.

23 *A contrario*, la couleur noire est très péjorative et renvoie à des qualités morales inférieures[50], comme c'est le cas pour les habitants des Amériques ou de l'Inde.

3. Le « noir » sauvage, du Brésil à l'Inde

24 Le lien entre noirceur de peau, us et coutumes et possibilités de conversion est établi implicitement par les Européens à cette époque et ce, pour tous les peuples avec qui ils sont en contact.

25 Ainsi, frustré par le peu de succès de sa mission à Goa, et le nombre restreint de néophytes, majoritairement recrutés dans les classes sociales les plus pauvres, François Xavier se tourne alors, plein d'espoir, vers le Japon dont les marchands portugais vantent les mérites de ces insulaires « si différents de toutes ces populations noires » des Indes et qu'il est possible d'y récolter de beaux fruits et ainsi de rendre de grands services à l'Église. C'est ce qu'explique Valignano dans son *Historia del Principio y Progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales*[51], ouvrage dans lequel il porte un regard très critique sur les peuples des Indes orientales, considérés comme inférieurs, dispositions qu'il rapporte au fait qu'ils soient « noirs ». Cette affirmation vaut pour de nombreuses populations, surtout en Afrique. Dans sa description des habitants des confins de l'Éthiopie, Valignano associe les termes « bestial » et « féroce » au fait que ce peuple soit « entièrement noir ». Cela signifie que leurs coutumes sont barbares et ces personnes stupides et de « peu de capacités » comme les nations d'Orient[52].

26 L'emploi de ce terme « noir » pour désigner la couleur de peau est commun aux jésuites de cette époque. Symbole évident de sauvagerie et de barbarie, les pères jésuites l'utilisent pour décrire les populations indigènes du Brésil dans une période, les années 1550-1580, au cours de laquelle la lutte est acharnée pour soumettre et convertir ces populations. Nóbrega, l'une des figures les plus marquantes de la Compagnie au Brésil, compare les Indiens Tupi à des chiens et des cochons, alors que Anchieta, autre missionnaire à l'influence considérable, insiste sur leur animalité et leur brutalité. Cette vision extrêmement négative, ajoutée au fait que nombre de communautés indigènes sont anthropophages, explique que les premiers ignaciens se soient emparés du terme « noir » pour désigner les autochtones, comme le fait systématiquement Nóbrega dans une lettre en 1549 adressée au provincial de la Compagnie[53]. Ils veulent convaincre les autorités royales et religieuses que les Brésiliens et les Africains appartiennent aux mêmes peuples jugés sauvages et non civilisés.

27 Ce terme « noir » pour qualifier ces populations a une connotation plus morale que physique, ce qui explique une certaine ambivalence dans la représentation des corps amérindiens. Il est utile en effet de rappeler qu'au XVI^{e} siècle, nombre de récits

assurent que les Amérindiens sont « blancs ». En 1589, le jésuite José de Acosta fait référence à la couleur de peau blanche des habitants d'une partie du Pérou et du Nouveau Royaume de Grenade[54]. Décrire ces mêmes populations comme « noires » est donc le résultat d'un jugement essentiellement moral et idéologique, qui renvoie aux marges de l'humanité ceux qui en sont affublés et instaure une hiérarchie entre les peuples. Cela signifie que les Indiens possèdent des coutumes barbares et sont plus proches de la sauvagerie que de la civilisation et de la civilité européenne. C'est aussi l'un des signes de leur appartenance au paganisme, loin des valeurs chrétiennes que veulent leur inculquer les missionnaires.

28 Il existe néanmoins des nuances dans l'appréciation des corps « noirs ». Pour bon nombre d'observateurs présents au Brésil au XVI[e] siècle, qu'ils soient des religieux comme Jean de Léry ou des hommes de guerre, tel Hans Staden, la beauté des corps amérindiens est une évidence. Dans *Nus, féroces et anthropophages* (1557), Staden note que « les hommes et les femmes de ce pays sont aussi bien faits que ceux du nôtre, seulement le soleil leur a donné une teinte brune »[55]. Les Tupinamba de la côte brésilienne, au contact des Européens suscitent l'admiration. En 1578, dans *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Léry affirme que le corps de l'homme tupinamba n'a rien de monstrueux : « Ni prodigieux à notre égard, bien sont-ils plus forts, plus robustes et replets, plus dispos, moins sujets à maladie et même il n'y a presque point de boiteux, de borgnes, contrefaits, ni maléficiés entre eux[56] ». Cette description corporelle est aussitôt accompagnée des traits moraux attribués aux Tupinamba par le religieux. Ils n'ont pas le souci de l'avarice, de l'envie, de l'ambition : « Rien de tout cela ne les tourmente, moins les domine et passionne[57] ». Le lien est évident entre beauté corporelle et qualités morales. Certains narrateurs forcent le trait et, pour eux, la perfection du corps indigène représente l'innocence de l'âme de ces futurs chrétiens. Ils exagèrent ainsi l'excellence de ces corps nus par opposition aux corps répulsifs des êtres monstrueux, réels ou biens fictifs comme les « hommes sauvages ». Le corps est une métaphore de la condition morale des indigènes et devient le symbole des étranges coutumes des Indiens. Plus les populations sont éloignées du littoral et plus elles sont décrites comme sauvages et cruelles, avec des traits physiques souvent monstrueux, voire proches des animaux, pour mieux souligner la difficulté de les soumettre et de les catéchiser.

29 Pourtant, même lorsque les descriptions semblent flatteuses, une certaine ambigüité traverse les récits. Il existe en effet une dichotomie flagrante entre l'apparence corporelle des indigènes et les vertus morales qui leur sont attribuées. Leur beauté est étrange, surprenante, vaguement inquiétante car au-delà d'un physique avantageux et de traits moraux positifs, ils sont sous l'emprise de fausses croyances et de faux dieux. Ils méconnaissent la vraie religion, d'où trois tares qu'il faut éradiquer : la nudité, l'idolâtrie et surtout l'anthropophagie. Malgré tout, l'espoir est permis. Ils font montre d'une grande innocence comme les enfants et ils sont curieux. Aussi leur conversion ne pourra-t-elle s'accomplir qu'avec beaucoup de patience et de persuasion.

30 La réflexion sur un possible rapport entre la conformité des corps et les qualités morales des peuples traverse ainsi toute l'entreprise missionnaire, des Amériques au Japon en passant par l'Afrique. Les Européens cherchent les signes de la civilité et des dispositions chrétiennes de ces païens en tentant de déchiffrer et d'analyser leur enveloppe corporelle.

31 Alors que les « peuples noirs » sont considérés comme inférieurs, affirme Donald Lach, « the whitest peoples generally meet European standards, may even be superior in certain regards, and are certainly good prospects for conversion[58] », les Japonais sont donc perçus comme plus utiles à la mission que les habitants de Goa car ils sont blancs et donc intellectuellement rationnels. Au final, leurs capacités sont considérées comme supérieures à celles des peuples plus sombres de l'Inde.

32 C'est la prestance, la noblesse et surtout les qualités morales des insulaires qui impressionnent les observateurs et leur font accroire qu'ils possèdent de très bonnes dispositions pour se convertir à la foi catholique. Ils parlent d'eux avec admiration et étonnement et vantent à de nombreuses reprises leurs subtiles qualités, d'où une certaine sociabilité pré-chrétienne qu'il ne faut pas manquer d'exploiter. C'est ainsi que François Xavier pose les fondements d'une représentation du caractère japonais qui perdurera jusqu'au XVII[e] siècle.

4. La sociabilité pré-chrétienne des Japonais

33 L'aperçu de leurs traits de caractère permet de suivre l'évolution des sentiments et de la vision des Européens à leur endroit. Les descriptions favorables foisonnent lors des premières rencontres. François Xavier écrit des lettres dithyrambiques :

> De tous les peuples que j'ai vus, nul ne peut être comparé à celui-ci pour la bonté de sa nature. Il est d'une probité parfaite, franc, loyal, ingénieux, avide d'honneurs et de dignités. L'honneur est pour lui le premier de tous les biens. Il est pauvre, mais chez lui la pauvreté n'est pas méprisée. [...] Les Japonais sont obligeants. Ils ont un goût excessif pour les armes[59].

34 Pour le missionnaire, il s'agit d'un peuple éduqué et donc prêt à recevoir le message divin. Cette vision positive des Japonais – hormis leur naturel belliqueux – proposée par François Xavier dans ses écrits connaît une grande postérité dans les textes relatifs au Japon. On retrouve le même regard positif, à l'opposé de la déconsidération dont sont victimes à la même époque Africains ou Amérindiens[60], chez des religieux comme Fernandez, Vilela, Fróis. Valignano, lequel signale « la politesse, la raison » que manifestent les Japonais.

35 Leurs habitudes sociales et culturelles sont les premiers éléments mis en avant. Tout d'abord, la politesse des Japonais interpelle les Européens. Dès les premiers témoignages, comme celui de l'aventurier portugais Fernão Mendes Pinto, qui accomplit une longue pérégrination en Extrême-Orient entre 1537-1558, il est fait état de leur coutume « d'être naturellement fort courtois et de bonne compagnie »[61]. Alvares[62] ou François Xavier exaltent également leur affabilité [63]. Parallèlement, Valignano admire leur prudence, patience et discrétion, tout en précisant qu'ils sont modérés dans l'expression de leurs émotions et qu'ils ne les extériorisent pas[64]. Il en est de même pour les femmes, qui sont d'un excellent caractère et très polies d'après Bernardino de Avila Girón[65]. Mais cet auto-contrôle peut s'apparenter à de la dissimulation, de la fourberie et de l'hypocrisie. Rodrigues ne se prive pas de faire le lien entre les deux : « Ainsi, pour toutes ces nations [Chine et Japon], leurs coutumes sociales et leur étiquette sont fondées sur de la pure fiction et tout simplement sur de l'hypocrisie extérieure, car elles montrent publiquement ce qu'elles ne possèdent pas dans leur cœur[66] ». Et certains, bien que de lignée aristocratique, tel Nobunaga, roi d'Owari, peuvent faire montre de manières brusques selon Fróis[67].

36 En second lieu, les pères mettent l'accent sur les qualités morales des Japonais. Les informations recueillies leur attribuent certaines spécificités. Il s'agit tout d'abord de la curiosité, liée à une société évoluée et éduquée. Les habitants, naturellement enclins au commerce et curieux vis-à-vis des étrangers, sont désireux d'en connaître l'histoire, les arts et les sciences. Cette curiosité des Japonais est l'un des traits de leur caractère que l'on retrouve souvent évoqué, comme dans cette lettre du Père Cosme de Torres, successeur de François Xavier à la tête de la jeune Mission au Japon, rédigée à Hirado en 1551 :

> [...] Ils sont extrêmement curieux ; et ils vous font mille questions : De sorte que depuis cinq mois, que le R. P. Xavier est arrivé en ce Pays, il n'est pas de jours que les Bonziens, aussi bien que les gens séculiers, ne le viennent consulter. Depuis le matin jusqu'au soir, pour lui demander une infinité de choses différentes [...][68].

37 Dès les premières pages de son ouvrage, Valignano ne tarit pas d'éloges sur « une population très douée et de grande intelligence », une société où « les enfants [y] sont très capables d'apprendre toutes nos sciences et nos disciplines intellectuelles [...]. En général, les Japonais sont tous intelligents, bien élevés et industrieux[69] ». Frois évoque des enfants si « précoces » dans leur jugement et le raffinement de leurs mœurs « qu'ils forcent l'admiration », d'autant plus que les bonzes « leur enseignent la musique, le chant, les jeux, l'escrime[70] ».

38 Enfin, ils sont « peu cupides et affables », très « respectueux de l'autorité », cultivés et bien éduqués[71]. Et toujours selon Alvares, les femmes, « douces et tendres », respectent leur mari et sont très honorables[72]. Ils n'ont nulle malice, renchérit François Xavier. En insistant sur ce point, les observateurs veulent montrer que ces personnes pourront facilement se convertir.

39 François Xavier remarque également que « les Japonais ont une haute opinion d'eux-mêmes car ils croient qu'aucune nation ne peut se comparer à eux dans les domaines des armes et de la vaillance, aussi regardent-ils les étrangers avec mépris[73] ». En 1551, Cosme de Torres affirme tout de go : « Ils méprisent tous les peuples de la Terre [...]. Dans leur esprit, il n'y a point, sur terre, de peuple de plus haut savoir et de plus haut rang qu'eux[74] ». Au début du XVII^{e} siècle, le chroniqueur Diego do Couto, qui vécut de nombreuses années à Goa, déclare dans *Década quinta da Asia* (1612), que les Japonais sont si fiers qu'ils se considèrent comme au-dessus de tout le monde[75]. Cette fierté confine bien souvent à l'orgueil, trait de caractère incompatible avec le message évangélique. Il sera donc nécessaire de le gommer.

40 Malgré cette haute opinion d'eux-mêmes constatée par bon nombre de voyageurs portugais, les Japonais accueillent les étrangers avec aménité, prévenance et respect. Tous ceux qui les ont approchés louent leur exceptionnelle courtoisie et politesse. Jorge Alvares note : « si vous allez sur leur terre, les plus nobles vous invitent chez eux pour dormir et manger, comme s'ils vous voulaient dans leur cœur[76] ». Valignano est frappé par cette population « très civilisée ». Et d'ajouter que « même les gens du peuple et les travailleurs sont si bien élevés et si admirablement courtois, qu'ils semblent avoir été élevés à la Cour[77] ».

41 Tous ne partagent pas cette opinion très favorable envers les Japonais et tous les commentateurs ne sont pas dithyrambiques. Loin s'en faut. À la fin des années 1570, Valignano se heurte à la désapprobation de Francisco Cabral, supérieur de la mission au Japon de 1570 à 1581, qui rejette toute forme d'accommodation. Cabral est méfiant envers des insulaires qu'il traite de « nègres » (*negros*) et qu'il juge avares,

dissimulateurs, fiers, ambitieux, hypocrites, peu fiables. Et de conclure abruptement : « Que peut-on attendre des Japonais ? » Valignano, qui ne porte pas le Supérieur dans son cœur, explique que « [Cabral] leur a parlé très durement et avec colère, les a qualifiés de nègres et d'hommes de classe inférieure, et a utilisé d'autres expressions offensantes et impolies en traitant avec eux », s'attendant à ce qu'ils se conforment aux coutumes européennes plutôt que les Portugais aux leurs parce qu'« ils n'étaient, après tout, que des nègres et leurs mœurs barbares [78]».

42 Malgré ces critiques, qui restent minoritaires, les qualités morales attribuées aux insulaires laissent espérer de bonnes dispositions à la conversion. Dès 1551, le père Cosme de Torres entrevoit avec espoir une belle moisson de nouvelles âmes acquises au message évangélique : « Ces Japons sont davantage préparés que tous les autres peuples du monde à ce que notre sainte religion s'implante parmi eux[79] ». Gouvernés par la raison et curieux, ils pourront « entendre les sermons et savoir comment servir leur Créateur et sauver leur âmes », de sorte qu'ils « sont les mieux disposés pour embrasser notre Sainte foi que tout autre peuple dans le monde [80]».

43 Un lien explicite est parfois établi entre apparence physique, bonne éducation, morale élevée et conversion. En 1581, un missionnaire anonyme fait ce rapprochement. Il associe leur peau blanche (*colore candido*) aux vertus reconnues pour devenir un chrétien et ce sont précisément ces qualités qui font qu'ils « tout spécialement aptes à embrasser la religion du Christ [81]». À la même époque, dans le *Sumario,* Valignano livre la réflexion suivante : cette province du Japon « est toute entière habitée par une population blanche, de grande politesse, prudente et intelligente, qui suit la raison, et dont on peut espérer, l'expérience le prouve, de très grands fruits [82]». Ces commentaires et le rapport étroit instauré par ces missionnaires entre conformation physique et possibilité de conversion restent toutefois l'exception. Mais, bien que la chrétienté nipponne ait déjà subi ses premiers martyrs dans un pays qui rejette progressivement la Mission, Rodrigues écrit encore dans les années 1620 que les Japonais sont, de tous les peuples de l'Orient, les plus enclins vers la religion et le culte des choses divines[83]. Leur ferveur religieuse et si forte et leur « inclinaison naturelle » vers les choses de la foi tellement importante, même s'ils adorent des idoles, qu'il sera facile de les amener vers la vraie foi, ce qu'ils semblent attendre avec impatience et espoir[84].

44 En définitive, même s'ils s'attardent sur quelques particularités physiques, essentiellement leur blancheur, les commentateurs se montrent généralement concis sur ce sujet et s'intéressent davantage à leurs vertus morales. Les insulaires allient la prudence et la docilité à l'amour de la justice et à une certaine indépendance. Actifs, sobres, économes, loyaux et pleins de courage, ils rachètent par ces qualités et ces vertus, la superstition, l'orgueil et la méfiance qu'on pourrait vivement leur reprocher. Leurs valeurs morales se retrouvent reconnues sous la plume des jésuites et autres voyageurs dans une rhétorique qui souligne parfois de manière systématique, comme chez Frois, des oppositions et des inversions.

5. Frois et la « dissemblance radicale » des Japonais

45 Frois nous a laissé un tableau vivant et détaillé des différents aspects de la vie quotidienne du Japon. Né vers 1532 à Lisbonne, il intègre la Compagnie de Jésus dès 1548. La même année, il foule le sol des Indes. Suite à des années d'apprentissage auprès

de missionnaires dont François Xavier, il débarque au Japon en 1563 et reste dans l'archipel jusqu'à sa mort à Nagasaki en 1597. Il se distingue par son zèle missionnaire, tout autant que par son activité littéraire. Fin connaisseur de la société japonaise, il sert d'interprète à Valignano. D'une inlassable activité épistolaire, il écrit plus de 140 lettres qui firent connaître la réalité japonaise en Europe. Outre ses lettres, il rédige trois œuvres majeures qui, bien que peu diffusées à son époque et seulement redécouvertes au XX^e^ siècle, offrent une mine d'informations fondamentales sur le Japon du XVI^e^ siècle : une volumineuse *Histoire du Japon*, écrite entre 1584 et 1594, qui brosse un tableau des missions chrétiennes au Japon et qu'il laisse inachevée et deux traités, l'un sur l'ambassade japonaise en Europe en 1582 et un bref traité achevé en 1585 qui compare les civilisations européenne et japonaise. Ce dernier n'a été retrouvé qu'en 1946 à la Bibliothèque royale de l'Académie d'histoire de Madrid par Josef Franz Schütte et publié en 1955[85]. José Manuel Garcia remarque que Frois fut « le plus important de tous les auteurs européens qui écrivirent sur le Japon du « siècle chrétien » » et qu'aucune autre œuvre, même celles de Valignano, « ne peut se comparer, que ce soit par la taille ou par la rigueur de la description, à l'ensemble des textes de Frois[86] ».

46 Son *Traité*, œuvre majeure pour comprendre la société nippone, se présente sous la forme d'oppositions entre l'Occident et le Japon, réparties en chapitres avec chacun un thème spécifique répertoriant les usages, les coutumes, le fonctionnement de la société japonaise. Ces réflexions observées sur le vif sont les premières à établir les différences systématiques entre Japonais et Occidentaux. Claude Lévi-Strauss écrit à propos de cet ouvrage que « des centaines de comparaisons, formulées de façon concise et construites sur le mode du parallélisme, suggèrent au lecteur qu'on ne lui signale pas seulement des différences, mais que toutes ces oppositions constituent en fait des inversions[87] ». Pour Frois, ces « oppositions » sont paradoxales car elles sont la marque d'un peuple qui, pourtant, partage avec les Portugais une « grande police » et « une sagesse naturelle ». De ce point de vue, il s'étonne que les Japonais restent étrangers et éloignés des Européens alors qu'ils présentent tous les attributs de la civilisation. Denis C. Meyer emploie le terme « dissemblance » radicale pour qualifier le jugement et la grille de lecture des premiers visiteurs étrangers[88].

47 Le langage du paradoxe constitue un moyen « technique » singulier dans la représentation du Japon et permet une mise en parallèle, voire même en perspective, avec la dichotomie sauvage/civilisé classiquement en cours au XVI^e^ siècle. La société décrite présente de nombreux traits de la sauvagerie : coutumes étranges, aberrantes et l'ignorance de la sainte Foi. Mais c'est une société dans laquelle se développent les Arts et les Lettres. Traditionnellement employé à cette époque, le recours à la contre-opposition acquiert un caractère spécifique dans la représentation « idiosyncratique » du Japon selon Blai Guarné[89]. Tant les « *contrariedades* » signalées par Valignano que les « *contradicciones* » consignées par Frois soulignent l'idée d'un Japon opposé à l'Europe mais sans que cette opposition recoupe celle du « sauvage » et du « civilisé ». C'est à la fois l'histoire d'une fascination et d'une répulsion.

48 Le *Traité* de Frois ne manifeste pas directement d'intention évangélisatrice et, selon Evelyne Argaud, « centre son attention sur les contrastes et disparités de comportement, à travers une démarche qui part de l'observation empirique et amusée d'une foule d'usages surprenants pour un esprit européen[90] ». Chacune des sentences est construite de la même manière. Une seule phrase est formée de deux propositions

en construction asyndétique, dont la première a pour thème les Européens et la seconde les Japonais. Fróis part du connu (« nous », « les Européens ») pour aller vers le déroutant (« eux », « les Japonais »). Il s'agit de mettre en parallèle des situations pour construire des contrastes qui vont jusqu'au contraire, l'inversion. Dans le contexte corporel, Fróis utilise essentiellement des antonymes inverses qui accentuent une opposition morale, culturelle, esthétique : acceptable/non acceptable ; beau/horrible. Ainsi, le rappelle Evelyne Argaud, « commun », « normal », « banal », « fréquent » s'oppose à « rare », « étrange », « ridicule », « monstrueux ». La démarche du traité renvoie fortement vers le stéréotype, c'est-à-dire une schématisation d'un univers référentiel par la construction de deux mondes opposables et des représentations qui vont se figer.

49 La description du corps japonais par Fróis, sans doute la plus complète, tend déjà à mettre en place un « figement représentationnel » selon l'expression de Catherine Kerbrat-Orecchioni[91]. En affirmant que « la plupart des Européens sont de haute stature et bien bâtis ; les Japonais sont ordinairement plus petits que nous, de corps et de stature[92] », Fróis laisse à penser que tous les Japonais sont petits et passe ainsi du relatif à l'absolu. Dès le premier chapitre, il dresse un portrait qui devient une valeur absolue : ils ont des yeux bridés et foncés ; un petit nez aux narines étroites ; possèdent peu de pilosité et s'épilent ; gardent les ongles longs. Nous ne sommes pas loin d'une certaine dévirilisation de l'homme japonais, qui est ainsi infériorisé par l'intermédiaire d'une féminisation exagérée. Les sensibilités ne s'accordent pas dans la majorité des domaines liés au comportement : repas, chant, odeurs, règles de politesse, toutes les normes de comportement qui règlent la vie sociale. Le jésuite nous éclaire sur les usages du corps qui n'ont pas la même signification, un langage corporel différent, une politesse qui obéit à des règles spécifiques. C'est particulièrement vrai dans les manières de boire et de manger auxquelles il consacre tout un chapitre, ce qui en démontre l'importance :

> Chez nous, roter à table devant les invités est très mal élevé ; au Japon, c'est très courant et personne ne s'en offusque[93].

50 Les sociétés européennes surveillent, condamnent, répriment les sphères du corporel, de la sexualité alors qu'au Japon, la société semble plus libre dans ses rapports au corps. Cette liberté corporelle peut aussi se manifester par une plus grande liberté des femmes, ce qui semble étonner notre informateur. Le chapitre traitant des mœurs des femmes est empli de références sur cette liberté[94]. Fróis évoque une certaine autonomie face aux hommes, qu'ils soient parents ou mari. Ainsi : « En Europe, l'enfermement des jeunes filles et demoiselles est constant et très rigoureux ; au Japon, les filles vont seules là où elles les veulent, pour une ou plusieurs journées, sans avoir de compte à rendre à leurs parents.[95] » Ou encore : « Les femmes en Europe ne quittent pas la maison sans la licence de leur mari ; les Japonaises ont la liberté d'aller où bon leur semble, sans que leur mari n'en sache rien[96] ». Ces privilèges vont de pair avec l'éducation que reçoivent les femmes, ce qui démontre une nouvelle fois le niveau d'évolution de la société japonaise : « Chez nous, il est rare que les femmes sachent écrire ; une femme honorable au Japon serait tenue en basse estime si elle ne savait pas le faire[97] ». Mais la liberté de mouvement est propice au vice et la débauche n'est jamais loin si les femmes ne sont pas surveillées : « En Europe, il est très inconvenant qu'une femme boive du vin ; au Japon, c'est très fréquent, et lors des fêtes elles boivent parfois jusqu'à rouler par terre[98] ».

Conclusion

51 Malgré certaines observations très pertinentes, le corps japonais est en définitive peu représenté dans les textes étudiés. Les observateurs le schématisent et le brossent à grands traits et, assez vite, la couleur blanche devient quasiment l'unique critère pour caractériser leur apparence. Seul Fróis offre une description un peu plus détaillée dans ce « nous » et « eux » qui systématise les oppositions. Les jésuites préfèrent s'attarder sur les qualités morales et les valeurs véhiculées par la société japonaise. Cruels, belliqueux, fiers, arrogants les Japonais le sont assurément. Les bonzes surtout ne trouvent pas grâce à leurs yeux – un seul exemple répété à satiété : ce sont des sodomites. Comment pourrait-il en être autrement puisqu'ils représentent leurs ennemis et concurrents les plus acharnés, ceux qu'il faut éliminer en sapant leur autorité ? Le rapport *stricto sensu* entre corps, foi et conversion est véritablement ténu dans les écrits des religieux. Il n'apparaît pas de corrélation évidente entre des descriptions d'un corps japonais stéréotypé (attitudes, physique) et une appétence pour la foi catholique. Le terreau est plus fertile quand les observateurs se placent essentiellement sur le terrain des vertus et de la morale en lien avec les bonnes manières et les mœurs. Cette relative indifférence pour le corps nippon peut en partie puiser son origine dans les réflexions portant sur l'état d'avancement de la société japonaise et donc les qualités morales de ses habitants. Puisque les Japonais sont proches de nous, technologiquement, alors ils le sont également par leur apparence corporelle, à quelques détails près. C'est surtout la « civilité » de ce peuple et ses prédispositions morales qui permettent d'espérer une féconde récolte évangélique. Leur code de l'honneur, leur honnêteté et leurs vertus sont perçues comme compatibles avec le christianisme.

52 Pour servir de conclusion à cette étude, on mentionnera cette réflexion de François Xavier :

> [...] Les Japonais sont les meilleurs d'entre les peuples découverts jusqu'à présent, et il me semble qu'il ne s'en trouvera pas d'autre parmi les infidèles qui l'emportera sur les Japons[99].

BIBLIOGRAPHIE

Sources imprimées

Acosta, José de [1589], *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales. 1589,* Jacques Rémy-Zéphir (éd.), Paris, Payot, 1979.

Ambassades mémorables de la Compagnie des Indes Orientales des Provinces Unies, vers les Empereurs du Japon..., 1680, Amsterdam, Chés Jacob de Meurs.

Alvares, Jorge [1548], « L'Information des choses du Japon », dans Xavier de Castro (éd.), *La découverte du Japon par les Européens (1543-1551)*, Paris, Chandeigne, 2013, pp. 141-157.

Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones Españolas en América y Oceanía, vol. 5, Luis Torres de Mendoza (éd.), Madrid, Imprenta de Frias et compañia, 1866, pp. 117-205.

Couto, Diego do, 1612, *Década quinta da Asia*, Em Lisboa, Impresso por Pedro Crasbeeck.

François Xavier [1535-1552], *Correspondance, 1535-1552. Lettres et documents*, 2005, Traduction intégrale, présentation, notes et index de Hugues Didier, Paris, Desclée de Brouwer.

François Xavier [1548], « Lettre de Cochin, du 20 janvier 1548, aux compagnons vivant à Rome », *La découverte du Japon par les Européens (1543-1551)*, Xavier de Castro (éd.), 2013, Paris, Chandeigne, pp. 164-175.

François Xavier [1549], « Lettre de Kagoshima du 5 novembre 1549 aux compagnons de Goa », *La découverte du Japon par les Européens (1543-1551)*, Xavier de Castro (éd.), 2013, Paris, Chandeigne, pp. 251-268.

Fróis, Luis [1585], *Européens & Japonais. Traité sur les contradictions & différences de mœurs, écrit par le R. P. Luís Fróis au Japon, l'an 1585*, Xavier de Castro (trad.), 1998, Paris, Chandeigne.

La découverte du Japon par les Européens (1543-1551), Xavier de Castro (éd.), Paris, Chandeigne, 2013.

Léry, Jean de, 1578, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique*, n. l., Pour Antoine Chuppin.

Nóbrega, Manuel [1549], « Carta que o Padre Manoel da Nóbrega, da Companhia de Jesus em as terras do Brasil, escreveu ao Padre Mestre Simão, preposito provincial da dita Companhia em Portugal, anno de 1549 », *Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro (R.IHGB)*, t. 20, n° 5, 1844, pp. 463-470.

Pinto, Fernão Mendes [1537-1558, ed. princeps 1614], *La pérégrination. La Chine et le Japon au XVI^e^ siècle vus par un portugais Fernão Mendes Pinto*, A. J. Saraiva (éd.), Paris, Calmann-Lévy, 1968.

Polo, Marco [1298], *Les merveilleux voyages de Marco Polo dans l'Asie du XIII^e^ siècle*, Maurice Turpaud (éd.), Paris, Éditions Spes, 1929 ; *La description du monde,* Paris, Librairie générale française, 2002.

Rodrigues, João, *João Rodrigues's Account of Sixteenth-Century Japan*, Michael Cooper (trad. et éd.), Londres, The Hakluyt Society, 2001.

Staden, Hans [1557], *Nus, féroces et anthropophages,* Henri Ternaux Compans (éd.), Paris, Métailié, 2005.

They Came to Japan. An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640, Michael Cooper (éd.), Ann Arbor, 1995, Center for Japanese Studies, University of Michigan.

Valignano, Alessandro [1583-1585], *Summarium Indicum alterum P. Alexandri Valignani S. I. visitatoris, Shimo (in Iaponia), Augusto 1580*, 1975, Joseph Wicki (éd.), *Documenta Indica*, vol. XIII (1583-1585), Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu.

Valignano, Alessandro [1542-1564], *Historia del Principio y Progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales* (1542-64), Josef Wicki (éd.), Rome, Institutum Historicum S. I., 1944.

Valignano, Alessandro [1583], *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583),* J. Bésineau (éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1990.

Appareil critique

Affergan, Francis, 1987, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, PUF.

Argaud, Evelyne, 2007, « Apprivoiser la différence par le stéréotypage : le recours à la figure de l'inversion dans un texte du XVI^e^ siècle », Henri Boyer (éd.), *Stéréotypage, stéréotypes : fonctionnements ordinaires et mises en scène*, t. V, Paris, L'Harmattan, pp. 15-25.

Bernier, Lucie, 2001/1, « Fin de siècle et exotisme. Le récit de voyage en Extrême-Orient », *Revue de littérature comparée*, 297, pp. 43-65.

Bonnet, Alastair, 1998, « Who was white? The disappearance of non-European white identities and the formation of European racial whiteness », *Ethnic and Racial Studies*, 21/6, pp. 1029-1055.

Boxer, Charles Ralph, 1951, *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

Demel, Walter, 2001, « The image of the Japanese and the Chinese in Early Modern Europe: Physical Characteristics, Customs and skills. A Comparison of Different Approaches to the Cultures of the Far East », *Itinerario*, vol. XXV, 3-4, pp. 34-53.

Garcia, José Manuel, 1994, « Préface », Xavier de Castro (trad.), *Traité de Luís Fróis, s.j. (1585) sur les contradictions de mœurs entre Européens & Japonais*, Paris, Chandeigne, 1994, pp. 17-31

Groebner, Valentin, 2004, « Complexio/Complexion: Categorizing Individual Natures, 1250-1600 », Lorraine Daston, Fernando Vidal (éd.), *The Moral Authority of Nature*, Chicago/ London, The University of Chicago Press, pp. 361-383.

Gruzinski, Serge, 2004, *Les Quatre Parties du Monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, Éditions de La Martinière.

Guarné, Blai, 2008, « De monos y japoneses: mimetismo y anástrofe en la representación orientalista », *Digithum*, 10, pp. 1-11.

Hahn, Thomas, 2001, « The Difference the Middle Ages makes: Color and Race before Modern World », *The Journal of Medieval and Early Modern Studies*, vol. 31, 1, pp. 1-37.

Jennings, Willie James, 2010, *The Christian Imagination. Theology and the Origins of Race*, New Haven & London, Yale University Press.

Keevak, Michael, 2011, *Becoming Yellow. A Short History of Racial Thinking*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.

Kerbrat-Orecchioni, Catherine, 1984, *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*, Paris, A. Colin.

Kowner, Rotem, 2014, *From White to Yellow. The Japanese in European Racial Thought*, 1300–1735, Montreal/Kingston/London/Ithaca, McGill-Queen's University Press.

Kouamé, Nathalie, 2007/4, « Japon. Le "siècle chrétien". Son historiographie et ses lieux de mémoire », *Histoire et missions chrétiennes*, 4, pp. 170-182.

Lach, Donald F. 1965, *Asia in the Making of Europe*, vol. I, l. 2, Chicago-London, The University of Chicago Press.

Leupp, Gary P., 2003, *Interracial Intimacy in Japan. Western Men and Japanese Women, 1543-1900*, London-New York, Continuum.

Lévi-Strauss, Claude, 2003, « Préface », *Européens & Japonais. Traité sur les contradictions & différences de mœurs, écrit par le R. P. Luís Fróis au Japon, l'an 1585*, Paris, Chandeigne, pp. 7-11.

Margolin, J.-C., 1996, « La Dialectique du Même et de l'Autre à la Renaissance. Identification, exclusion, différenciation », *L'Étranger. Identité et altérité au temps de la Renaissance*, M. T. Jones Davies (dir.), Paris, Université de Paris-Sorbonne, pp. 57-78.

Martinière, Guy, 1994, « Les derniers espoirs de l'expansion portugaise (Brésil, Japon) et la diplomatie des missions de la Compagnie de Jésus », *Le Portugal et la rencontre de trois mondes. Afrique, Asie, Amérique aux XV^e^-XVI^e^ siècles*, Paris, Éditions de l'IHEAL, pp. 114-120.

Meyer, Denis C., 2014, « L'Ici et l'Ailleurs et le Nous de Là-bas. La description du Japon de Luis Fróis à Roland Barthes », *Transfert culturel : Les premiers missionnaires en Chine, Jin Siyang & Raymond Ledru* (eds.), Éditions You Feng, Paris, 2016, pp. 327-354.

Proust, Jacques, 1997, *L'Europe au prisme du Japon. XVI^e^-XVIII^e^ siècle. Entre humanisme, Contre-Réforme et Lumières*, Paris, Albin Michel.

Rubiés Mirabet, Joan-Pau, 2007, « New Worlds and Renaissance Ethnology », Joan-Pau Rubiés Mirabet (éd.), *Travellers and Cosmographers. Studies in the History of Early Modern Travel and Ethnology*, Aldershot, Ashgate, pp. 157-197

Iwao Seiichi, Sakamoto Tarō, Hōgetsu Keigo, Yoshikawa Itsuji (et al.), 1980, « Fróis, Luis (vers 1532-1597) », *Dictionnaire historique du Japon*, vol. 5, Tokyo, Librairie Kinokuniya/Paris, La Maison franco-japonaise.

Schütte Josef Franz, 1980, *Valignano's Mission Principles for Japan. vol. 1, part. 1, From His Appointment until His Departure from Japan (1573-1582)*, tr. John J. Coyne, S. J., Anand, India, Gujarat Sahitya Prakash.

Stenou, Katérina, 1998, *Images de l'Autre. La différence : du mythe au préjugé*, Paris, UNESCO-Seuil.

Subrahmanyam, Sanjay, 1997, « Connected histories; Notes towards a reconfiguration of Early Modern Eurasia », *Modern Asian Studies*, vol. 31, 3, pp. 735-762.

Subrahmanyam, Sanjay, 2014, *Aux origines de l'histoire globale*, Paris, Collège de France/Fayard.

Synnott, Anthony, 1993, *The Body Social. Symbolism, Self and Society*, London/New York, Routledge.

Takizawa, Osami, 2010, *La historia de los Jesuitas en Japón (siglos XVI-XVII)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá.

Thomas, Jérôme, 2012, « L'évangélisation des indiens selon le jésuite Acosta dans le *De Procuranda indorum salute* (1588) », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [en ligne], 10. URL : http://journals.openeedition.org/cerri/942 ; DOI ; 10.4000/cerri.942, consulté le 20/08/2019.

Tilliette, Jean-Yves, 2005, « *Nigra sum sed formosa*. Le verset 1, 4 du *Cantique des cantiques* dans l'hagiographie des saintes pénitentes », *Micrologus*, vol. 13, pp. 251-265.

Van Delft, Louis, 1993, *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, PUF.

NOTES

1. Cité par Gruzinski 2004, p. 24.
2. Subrahmanyam 1997, pp. 735-762 ; Subrahmanyam 2014.
3. Affergan 1987.
4. Synnott 1993, p. 262.
5. Margolin 1996, pp. 57-78.

6. Guarné 2008, pp. 1-11. Pour une approche globale sur les rapports entre mythes, préjugés et racisme, on peut consulter avec profit Stenou 1998.
7. Cité par Lévi-Strauss 2003, p. 9.
8. Valignano, *Relation missionnaire…*, pp. 74-75. Alessandro Valignano (1539-1606), entré dans la Compagnie de Jésus en 1566, est nommé Visiteur apostolique des Indes Orientales en 1573. Il structure la mission dans l'archipel et joue un rôle fondamental dans l'expansion du christianisme au Japon.
9. François Xavier, « Lettre de Cochin… », p. 164.
10. *Ibid.*, p. 255.
11. Stenou 1998, pp. 16-69.
12. Van Delft 1993, p. 88.
13. Marco Polo, *Les merveilleux voyages…*, p. 172.
14. Bernier 2001, p. 47.
15. Martinière 1994, pp. 114-120. Pour une approche synthétique de l'histoire des jésuites au Japon, cf. Takizawa 2010, pp. 43-102.
16. François Xavier, *Correspondance…*, p. 206.
17. Kouamé 2007, p. 172.
18. Alvares, « Information… », p. 147.
19. Fróis, Européens & Japonais…, p. 49.
20. *Ibid.*, p. 47.
21. *Ibid.*, p. 87.
22. La physiognomonie est littéralement l'art de connaître le caractère de quelqu'un d'après ses traits physiques.
23. *Baudri de Bourgueil. Poèmes*, t. 2, c. 142, v. 29-38. Cité par Tilliette 2005, pp. 12-13.
24. Rubiés Mirabet 2007, p. 166.
25. Thomas 2012.
26. Acosta, *Histoire naturelle…*, l. II, c. 2.
27. Rubies Mirabet 2007, p. 184.
28. Alvares, « L'Information…, » p. 146.
29. Rodrigues, *João Rodrigues's Account…*, p. 121.
30. Escalante Alvardo et certains de ses compagnons tombèrent aux mains des Portugais. Escalante s'informa sur le Japon auprès des marchands lusophones qui pérégrinaient à l'extrême de l'Asie et il rédigea pour le vice-roi du Mexique l'un des rapports les plus complets sur ces contrées. L'une de ses sources principales est le récit de Pero Diez, un Galicien qui visita le Japon en 1544.
31. Toutes ces citations sont tirées de *They came to Japan. An Anthology of European Reports on Japan,* 1543-1640, éd. M. Cooper, 1995, pp. 37-50, et de *La découverte du Japon par les Européens (1543-1551)*, éd. X. de Castro, 2013, pp. 138, 152.
32. Kowner 2014, pp. 83-88 ; Keevak 2011, pp. 23-42 ; Demel 2001, pp. 34-36. Sur ce point, la majorité des récits concordent, même si, comme le note l'historien Charles R. Boxer, il n'est pas surprenant de lire au détour d'un récit que les habitants des Indes, les Chinois et même les Japonais sont associés au « noir » (Boxer 1951, p. 85).
33. Kowner 2014, p. 83 ; Hahn 2001, pp. 1-37, ici pp. 4-10.
34. Affergan 1987, p. 164. Il consacre tout un chapitre à la « Généalogie de la couleur ».
35. Initiées par François Bernier en 1684, la typologie consistant à définir les races humaines en fonction de la couleur de peau est théorisée par Carl von Linné en 1735.
36. *La description du monde*, p. 379.
37. Alvares, « L'Information… », p. 146.
38. Rodrigues, *João Rodrigues's Account…*, p. 120.

39. Valignano, *Relation missionnaire…*, p. 58. Valignano répète cette assertion quelques chapitres plus loin (p. 109). C'est une constante (Leupp 2003, p. 34 et suiv.).
40. À l'époque de la dynastie Tang (618-906), Alastair Bonnett (Bonnet 1998, pp. 1032-1033) note que les Chinois avaient tendance à décrire « l'altérité » des peuples qui vivaient de la Perse à l'Indonésie en fonction de la noirceur de leur peau. Zhang Xie, géographe chinois qui vécut au début de la dynastie Ming (1368-1644) affirme que « les habitants de Malacca ont la peau noire, mais que certains sont blancs : les Chinois ».
41. Valignano, *Summarium Indicum alterum P. Alexandri Valignani S. I. visitatoris…,* p. 218.
42. *Ibid.* p. 218.
43. *Ibid.* p. 202. *Relation missionnaire…*, p. 58.
44. *Ibid.* p. 202.
45. Boxer 1951, p. 94. Cf. Demel 2001, p. 35 ; Jennings 2010.
46. Kowner 2014, p. 85.
47. Cité par Leupp 2003, p. 34.
48. *Ibid*., p. 34.
49. *Colección de documentos inéditos…*, p. 203.
50. Lach 1965, p. 827.
51. Valignano, *Historia del principio…*, p. 111 : «[…] *siendo tal la gente [les Japonais] y tan diferente de toda la gente negra, se harían en ella más fructo y más servicio de nuestro Señor […].*» Valignano raconte les péripéties de la mission de François Xavier en Orient et explique pourquoi celui-ci décida de quitter Goa pour le Japon.
52. *Ibid*., p. 394.
53. Nóbrega , « Carta… », pp. 463-470.
54. Acosta, *Histoire naturelle…*, p. 88.
55. Staden, *Nus, féroces et anthropophages*, p. 175.
56. Léry, *Histoire d'un voyage…*, p. 108.
57. *Ibidem,* p. 109.
58. Lach 1965, p. 827.
59. Lettre de François Xavier aux pères de la Compagnie de Jésus à Goa, Inde, 30 novembre 1549.
60. Cf. la notion de « complexion » qui englobe la couleur de peau dans les descriptions du corps humain à partir du XVI^{e} siècle. Groebner 2004, pp. 361-383, ici p. 373 sq.
61. Pinto, *La pérégrination…,* p. 250.
62. Alvares, « L'Information… », p. 150.
63. François Xavier, « Lettre de Kagoshima… », p. 257.
64. *They came to Japan…*, pp. 43-44.
65. *Ibid…*, p. 40.
66. Rodrigues, *João Rodrigues's Account…*, p. 174.
67. *They came to Japan…*, p. 93.
68. Cette lettre de Cosme de Torres est reprise dans *Ambassades mémorables de la Compagnie des Indes Orientales…*, A Amsterdam, Chés Jacob de Meurs, 1680, p. 49.
69. Valignano, *Relation missionnaire…*, p. 58.
70. Fróis, *Européens & Japonais…*, p. 34.
71. Alvares, « L'Information… », pp. 147, 150.
72. *Ibid*., p. 152.
73. Cité par Leupp 2003, p. 38.
74. Cette lettre de Cosme de Torres est en partie reprise par Fróis en 1586 (*La découverte du Japon…*, pp. 307-309).
75. Couto, *Década quinta…*, f° 185v.
76. Alvares, « L'Information… », p. 143.
77. Valignano, *Relation missionnaire…*, p. 58

78. Schütte 1980. pp. 255-256.
79. *La découverte du Japon…*, pp. 307-308.
80. *They came to Japan…*, p. 40.
81. Cité par Keevak 2011, p. 28.
82. Valignano, *Relation missionnaire…*, pp. 109-110.
83. Cependant, à partir du milieu du XVII[e] siècle, l'opinion et l'image que brossent d'eux les Européens se dégradera progressivement en raison du contexte politique de plus en plus difficile, marqué par les persécutions et le martyr. Si bien que certains auteurs n'hésiteront pas à insister sur les aspects les plus négatifs du caractère japonais en les présentant comme des personnes violentes et vindicatives.
84. Rodrigues, *João Rodrigues's Account…*, pp. 126-127.
85. Pour des informations bibliographiques en français sur Fróis, cf. Iwao Seiichi, Sakamato Tarõ, Hõgetsu Keigo, Yoshikawa Itsuji (et *al.*) 1980, 5, p. 13 ; Garcia 1994, pp. 17-31 ; Proust 1997, pp. 91-92.
86. Garcia 1994, pp. 19-20.
87. Lévi-Strauss 2003, p. 9.
88. Meyer 2014.
89. Guarné 2008, p. 3.
90. Argaud 2007, V, pp. 15-16.
91. Kerbrat-Orecchioni 1984, p. 99.
92. Fróis, *Européens & Japonais…*, p. 15
93. *Ibid*., p. 52.
94. Proust 1997, pp. 93-94 ; Meyer 2014.
95. Fróis, *Européens & Japonais…*, p. 26.
96. *Ibid*., p. 27.
97. *Ibid*., p. 28.
98. *Ibid*., p. 29.
99. François Xavier, « Lettre de Kagoshima… », p. 255.

RÉSUMÉS

L'histoire du Japon s'est tout d'abord définie comme isolée, un pays aux portes fermées par des chaînes (*sakoku*). Il aurait existé un corps insulaire et même un caractère national déterminé par un espace physique spécifique, ce qui aurait induit des mentalités et des perceptions originales. Ce « corps japonais » selon le mot de Marc Kober serait marqué par le regard européen et une curiosité condescendante. Il se condense en certains traits jugés typiques et cette stéréotypie identifie une culture à un corps. La confrontation physique directe ou imaginaire fit naître des représentations tout au long du XVI[e] siècle. À travers les sources et commentaires sur les premiers contacts entre Portugais et Japonais, de 1543, l'ouvrage fondamental de Fróis sur *Européens et Japonais. Traité sur les contradictions et différences de mœurs* (1585), les écrits de François Xavier et les lettres jésuites, nous tenterons de comprendre et d'analyser les mœurs et coutumes japonaises au prisme du regard européen face à cette nouvelle altérité.

A história do Japão definiu-se em primeiro lugar como um país isolado, um país com cadeias fechadas (*sakoku*). Existiria um corpo insular e mesmo um carácter nacional determinado por um

espaço físico específico, o que teria induzido mentalidades e percepções originais. Este «corpo japonês» segundo a palavra de Marc Kober seria marcado pelo olhar europeu e por uma curiosidade condescendente. Este corpo condensa-se em certos traços considerados típicos e esta estereotipia identifica uma cultura com um corpo. O confronto físico directo ou imaginário fez nascer representações ao longo do século XVI. Através das fontes e comentários sobre os primeiros contactos entre portugueses e japoneses, de 1543 à obra fundamental de Fróis sobre Europeus e Japoneses. Tratado sobre as contradições e diferenças de costumes (1585), passando pelos escritos de Francisco Xavier e pelas cartas jesuítas, procuraremos compreender e analisar os costumes e costumes japoneses sob o prisma do olhar europeu face a esta nova alteridade.

The history of Japan has first defined itself as isolated, a country closed by chains (*sakoku*). There would have been an island body and even a national character determined by a specific physical space, which would have induced original mentalities and perceptions. This «Japanese body» as Marc Kober put it would be marked by the European gaze and a condescending curiosity. This body condenses into certain traits considered typical and this stereotype identifies a culture with a body. Direct or imaginary physical confrontation gave rise to representations throughout the 16th century. Through the sources and comments on the first contacts between Portuguese and Japanese, from 1543 to the fundamental work of Fróis *on Europeans and Japanese. Treatise on contradictions and differences in morals* (1585), and going through the writings of Francis Xavier and the Jesuit letters, we will try to understand and analyse Japanese customs and customs in the prism of the European gaze in the face of this new otherness.

INDEX

Mots-clés : jésuites, Japon, Portugais, mœurs, coutumes, corps, Fróis (Luis), évangélisation, XVIe siècle
Keywords : Jesuits, Japan, Portuguese, manners, customs, body, Fróis (Luis), evangelization, 16th century
Palavras-chave : jesuítas, Japão, Português, moral, hábitos, corpo, Fróis (Luis), evangelização, século XVI

AUTEUR

JÉRÔME THOMAS

IRIEC, Université Paul-Valéry Montpellier 3
Jérôme Thomas est docteur en anthropologie, chargé de cours à l'université Paul-Valéry. Ses recherches portent sur l'histoire du corps à l'époque moderne. En 2017, il a publié *Les Incas et la déformation intentionnelle du crâne. Un marqueur social, culturel, ethnique et religieux* (Presses Universitaires de Nancy).
Signature institutionnelle : Univ Paul Valéry Montpellier 3, IRIEC EA 740, F34000, Montpellier, France
jerome.thomas[at]univ-montp3.fr.

Image et représentation de la Chine dans le *De Missione*

Image of China in the De Missione
La imagen de China en el De Missione

Solange Cruveillé

Introduction

1 À la fin du XVI[e] siècle, Alessandro Valignano (1539-1606), missionnaire jésuite italien et Visiteur des Indes orientales arrivé en 1579 au Japon, ambitionne d'envoyer en Europe la première ambassade catholique japonaise. Ce projet a trois objectifs principaux : obtenir l'approbation de Rome pour mettre en application ses méthodes d'évangélisation au Japon (selon le principe d'inculturation)[1] ; véhiculer auprès de la noblesse européenne une bonne image des émissaires japonais, et au-delà, faire rayonner l'ambition de l'entreprise jésuite au Japon ; montrer aux voyageurs japonais la grandeur de la religion catholique et des nations européennes afin qu'ils puissent témoigner à leur retour au Japon[2]. Valignano sélectionne pour cette ambassade quatre jeunes chrétiens japonais :

> Les quatre adolescents, âgés de treize à quatorze ans, sont Mancio Itō Sukemasu [伊東 マンショ 1570-1612], représentant de Otomo Yoshishige, son grand-père, daimyō de Bungo à peine converti, et Michael Chijiwa Seizaemon [千々石ミゲル 1569-1633], neveu de Omura Sumitada, daimyō de Omura, baptisé dès 1563, et de Arima Harunobu, daimyō de Arima. Ils sont tous deux accompagnés de deux autres jeunes japonais, Julián Nakaura [中浦ジュリアン 1568-1633] et Martín Hara [原マルチノ 1569-1629][3].

2 Leur long périple durera plus de huit années, de 1582 à 1590. Le récit de leur voyage sera rédigé en espagnol par Valignano, d'après les notes de voyage des adolescents, puis retranscrit en latin par le père jésuite Duarte de Sande (1547-1599)[4]. Le document sera publié en 1590 sous le titre *De Missione legatorum Iaponensium ad Romanam curiam*[5], afin d'être distribué au Japon pour faire découvrir les merveilles de la civilisation européenne et servir de texte d'étude aux séminaristes. Comme l'explique Joseph

Moran : « *Part of the purpose of the Latin dialogue De Missione Legatorum laponensium [...] was to 'keep alive for ever the memory of this embassy', and to 'inform the Japanese about many things... about which they have many false and ignorant opinions'*[6] ». Mais il n'est pas uniquement question de l'Europe dans ce document : d'autres pays et d'autres civilisations y sont présentés, notamment la Chine. De quelle façon le royaume de Chine est-il présenté dans cet ouvrage ? Quels qualités et défauts du peuple chinois sont mis en avant ? Dans quelle optique ? Y a-t-il derrière ce récit une volonté de la part des jésuites d'influencer l'opinion publique européenne et de défendre une certaine image de la Chine ?

3 Pour le savoir, nous avons parcouru l'ensemble du *De Missione* et analysé les passages concernant la Chine. Nous nous sommes appuyés sur l'exemplaire en latin disponible en ligne sur le site de la Bibliothèque Nationale du Portugal[7], ainsi que sur la traduction anglaise de Joseph Moran (réalisée de 1998 à sa mort en 2006), elle-même réalisée à partir d'un exemplaire authentique publié en 1590 et conservé à Tokyo. Cette traduction a été commentée par Derek Massarella, Professeur d'Histoire à l'Université Chûô de Tokyo, et publiée en 2012 par The Hakluyt Society sous le titre *Japanese Travellers in sixteenth-century Europe: A Dialogue Concerning the Mission of the Japanese Ambassadors to the Roman Curia (1590)*[8]. À l'issue de notre étude, nous confronterons également l'image véhiculée de la Chine dans le *De Missione* avec celle présentée dans d'autres ouvrages d'importance de la même époque : le *De Missione* est en effet fort peu étudié — voire totalement ignoré — sur cette question par rapport à d'autres traités, du fait qu'il ne soit pas consacré exclusivement à la Chine.

1. L'image de la Chine en Europe entre le XIII^e^ et le XVI^e^ siècle

4 La Chine étant le voisin immédiat du Japon, les relations entre les deux pays sont fort anciennes[9]. Pour les Européens en revanche, même si des voyageurs étrangers ont déjà foulé la terre de Chine durant les siècles passés et que certains ont mis par écrit le récit de leur voyage[10], c'est un pays moins connu. Comme l'explique le jésuite français Benoît Vermander — professeur de sciences religieuses et d'herméneutique des Classiques chinois à l'Université Fudan de Shanghai — aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles, les récits sur la Chine — et sur l'Asie en général — sont empreints de merveilleux :

> L'Asie est un univers situé aux confins de la réalité, et les récits des voyageurs ne modifient pas beaucoup la perception « fantastique » qu'en possèdent les Européens. Les échanges n'en sont pas moins réels, le plus approfondi étant celui ouvert par la mission franciscaine initiée par Giovanni da Montecorvino, qui se prolongea de 1250 environ à 1350. La grande peste de 1348 qui bouleversa la vie et les priorités de l'Europe comme l'établissement de la dynastie Ming, environ 20 ans plus tard, coupèrent le fil de ces échanges[11].

5 C'est par les Portugais que les échanges entre l'Europe et la Chine reprennent, à travers des missions d'exploration et de commerce[12]. Jusqu'au XVI^e^ siècle, la Chine attire autant qu'elle intrigue. Les Portugais qui s'y sont rendus en dressent d'ailleurs un portrait nuancé, vantant ce qu'elle a de plus beau ou dénonçant ce qu'elle a de plus effrayant :

> La Chine des Portugais possède [...] des aspects déconcertants ou négatifs, même si, à tant d'égards, elle représente aussi un modèle idéal, une *utopie*. Son image est très distordue. Quand ils écrivent, il leur faut tenir compte de leurs propres illusions passées et de l'attente de leurs correspondants ou de leurs lecteurs, à l'imagination

> encore nourrie du souvenir du *Grand Cathay*, grâce à la lecture du *Million* de Marco Polo, introduit au début du XV^e^ siècle chez eux, et dont la version portugaise avait été imprimée en 1502 par Valentim Fernandes. Exempte de toute trace identifiable des glorieuses communautés nestoriennes du Moyen Age, terriblement fermée aux ambassades, aux marchands et aux missionnaires chrétiens, l'Empire du Milieu déçoit et surprend autant qu'il émerveille[13].

6 À partir de la seconde moitié du XVI^e^ siècle, de plus en plus de missionnaires ambitionnent cependant de se rendre en Chine et multiplient les récits. Comme l'explique Ronnie Po-chia Hsia, de l'Université de Pennsylvanie :

> *In short, the first image of China transmitted to the West was by Catholic missionaries. Between the reigns of Wanli and Qianlong (late 16^th^ to late 18 century), more than one thousand European missionaries went to China, including 734 Jesuits, the largest religious order on the mission. If we exclude those who died en route, who transferred to Japan, and who served their entire missionary period only in Macao, we are still left with 500-600 Jesuits who entered China proper*[14].

7 C'est ainsi que paraît le *Tractado em que se cõtam muito por esteso as cousas da China*, écrit par le missionnaire dominicain portugais Gaspard de Santa Cruz (Gaspar da Cruz, 1520-1570). Publié à Évora au Portugal en 1569, il s'agit du premier essai complet sur la Chine à paraître en Europe. Autre ouvrage d'importance : l'*Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China*, rédigée par le prêtre augustin espagnol Juan González de Mendoza (1545-1618), qui fut publiée à Rome en 1585. Citons enfin l'*Historia del principio y progresso de la Compania de Jesus en las Indias orientales*, rédigée par Valignano en 1583, qui fut publiée très tardivement mais dont des versions manuscrites circulèrent en Europe dès 1585[15]. Si cet ouvrage n'est pas intégralement consacré à la Chine, pas moins de trois chapitres la concernent (chap. 26-27-28) : ils seront publiés indépendamment en 1584 sous le titre *Relación del grande Reyno de la China*. Il semble donc nécessaire de s'interroger sur l'image de la Chine et des Chinois véhiculée dans le *De Missione*, publié peu après, en 1590, sous l'égide des jésuites, afin de de voir s'il y a des différences par rapport à la tonalité adoptée par les ouvrages précédemment cités.

8 Dans le *De Missione*, quatre entretiens sur trente-quatre concernent de près ou de loin la Chine, dont un intégralement :

9 *Colloquium* II : « Voyage du Japon à Macao, porte d'entrée de la Chine, puis départ pour le détroit de Singapour »

10 *Colloquium* XXXII : « Voyage du Portugal en Inde, puis de l'Inde au Royaume de Chine »

11 *Colloquium* XXXIII : « Le Royaume de Chine, ses coutumes et son administration »

12 *Colloquium* XXXIV : « Description sommaire du monde et détermination de sa partie la plus noble »

13 Dans ces chapitres, on trouve les témoignages attribués aux quatre jeunes membres de l'ambassade japonaise : Mancio, Martin, Julian, et Michael, le plus prolixe. Le témoignage est présenté sous forme d'entretiens, notamment avec Leo, un cousin et élève jésuite resté au Japon, qui questionne ses compagnons à leur retour[16]. Il faut cependant traiter ce récit avec circonspection, car il se base sur les notes de plusieurs personnes. Comme l'explique le jésuite Henri Bernard :

> Un Jésuite portugais, le Père Diego de Misquita, qui parlait couramment le japonais, tint un journal des événements. Les "ambassadeurs" eux-mêmes prirent des notes au sujet de tout ce qui les frappait; suivant l'usage du pays, nous dit-on, ils ne manifestèrent aucun étonnement durant leur voyage, mais avec une perspicacité

> admirable ils surent discerner et noter tout ce qui en était digne, sans rien laisser échapper[17].

14 Les conditions de voyage sont également à prendre en compte : « il ressort que les jeunes Japonais, soumis à un contrôle permanent — ils ne sont jamais laissés seuls et le choix de leur résidence, même au sein des établissements de la Compagnie, est méticuleusement arbitré —, représentent un Japon soigneusement sélectionné par le jésuite [Valignano][18] ». Avant toute chose, rien de négatif ne doit transparaître sur l'Europe :

> *They were to be treated well, befitting their high status, and the trip was to be instructive. They were to be constantly chaperoned and screened from discovering anything unedifying or controversial about the state of Christianity in Europe wich, if reported back to Japan, might hinder the progress of the church there*[19].

15 Comme nous l'avons vu plus haut, c'est Valignano qui rédigea le récit — à partir des notes de voyage des quatre adolescents — avant de le faire traduire en latin par Duarte de Sande. Henri Bernard cite pour preuve une lettre écrite à Macao le 23 novembre 1588 par Valignano lui-même et envoyée au Général de la Compagnie Aquaviva, dans laquelle il précise son projet :

> Le livre du voyage de ces nobles japonais que, d'après ma lettre de l'an passé à Votre Paternité je devais composer et envoyer cette année, bien que je l'aie commencé, je n'ai pu cependant l'achever. Mais, avec l'aide de Dieu, je l'achèverai ici en Chine, et je crois que ce sera une œuvre très avantageuse pour le Japon, et le Père Duarte de Sande, qui se trouve ici, la mettra en latin parce qu'il est très bon rhétoricien, et après que ce travail aura été fait il sera envoyé à Votre Paternité[20].

16 Valignano confirmera à Aquaviva la finalisation de la rédaction selon son plan initial dans une lettre ultérieure datée du 27 septembre 1589[21]. Il s'agit donc d'un ouvrage composé à plusieurs, ce qui laisse supposer qu'il ne se base pas exclusivement sur les notes de voyage des jeunes adolescents japonais[22].

2. Les escales de l'ambassade à Macao

17 L'incursion de l'ambassade japonaise sur le territoire chinois[23] se fait essentiellement par l'intermédiaire de Macao, alors comptoir portugais. Si l'Europe est la destination majeure de l'ambassade, Macao joue un rôle important dans cette entreprise, et a une portée symbolique :

> La Couronne du Portugal signa avec les autorités chinoises un bail d'occupation de Macao (1557) moyennant tribut. Ce port devint alors la tête de pont de l'Europe vers la Chine. Plusieurs jésuites y passent en route pour le Japon, parmi lesquels Luís Frois (1532-1597) qui y séjourne quelques mois en 1562-1563. Macao restera une escale stratégique sur la route du Japon, le point de contact (et de conflit) obligé entre la province jésuite du Japon et la vice-province de Chine[24].

18 Mais il y a d'autres raisons qui font de Macao une étape autant stratégique que symbolique dans ce projet d'ambassade. En tout premier lieu, il faut savoir que de 1576 à 1588, sur décision du pape Grégoire XIII, le Japon a dépendu du diocèse de Macao, lui-même diocèse suffragant de Goa[25]. Ainsi, l'ambassade Tenshō a dû être organisée avec l'accord préalable de l'évêque de Chine et du Japon. Par ailleurs, Macao est la première escale de l'ambassade Tenshō lors de son voyage jusqu'en Europe, et la dernière escale de l'ambassade lors de son retour au Japon. C'est également à Macao que sera rédigé le *De Missione*. Il sera ensuite relu et examiné par Valignano et trois autres pères jésuites

(Laurent Mexia, Diogo Antunes et Nicolão de Avila)[26], en 1589, toujours à Macao, sur ordre de Leonardo de Sá, évêque de Chine et du Japon[27]. Enfin, c'est à Macao qu'il sera publié, en 1590[28].

19 L'ambassade Tenshō quitte le port de Nagasaki le 20 février 1582 (*Colloquium* I, p. 43)[29], à bord du navire du noble portugais Ignacio de Lima. Les premiers jours en mer sont difficiles (*Colloquium* II). Le périple commence mal : mer agitée, mal de mer, vomissements, peur de mourir. L'étape qui mène les émissaires de la terre du Japon à la terre de Chine n'est pas placée sous les meilleurs auspices et leur détermination est mise à rude épreuve. Les vents sont terribles, la mer déchaînée, les vagues gigantesques. C'est d'autant plus difficile à supporter physiquement qu'il s'agit pour la majorité d'entre eux d'un premier voyage en mer. Ce mal de mer est paradoxalement l'occasion d'évoquer le mal du pays. Il y a à ce sujet un échange assez intéressant entre les adolescents et Leo :

> Leo : Je ne doute pas que lorsque votre estomac vous en a laissé le loisir, vous avez souhaité vous trouver dans votre propre pays, dans ce havre de paix qu'est notre forteresse, et que vous avez espéré ne jamais avoir eu à affronter les dangers inconnus de la mer.
> Michael : Ceux qui se trouvent loin de chez eux et ont un travail très pénible doivent bien entendu penser de temps à autre à leur pays natal, mais pour autant ce n'est pas ce qui occupait nos pensées : nous voulions juste atteindre Macao le plus rapidement possible.
> Martin : En aucune façon je n'ai été troublé par le souvenir de mon pays natal dans les moments de terrible mal de mer ou dans d'autres moments douloureux. Une douleur en chasse une autre ! Il est bien connu après tout qu'un malheur nouveau efface le précédent.
> Mancio : De sorte qu'au final le mal de mer n'était pas sans utilité, puisqu'il libérait ceux qui en souffraient du mal du pays et de la peur du danger. Ceux parmi nous qui ne souffraient pas trop du mal de mer étaient terrassés par la peur de mourir, si bien que nous avions du mal à regarder la mer si violemment agitée par le vent ou bien le bateau si férocement menacé par les vagues. La mer de Chine et la mer du Japon sont peu profondes et parsemées d'îles, et les éléments s'y déchaînent bien plus violemment et bien plus fréquemment que dans les régions où la mer s'étend à perte de vue, sans îlot pour la briser, comme dans une immense plaine, comme ce fut le cas durant notre voyage de l'Inde vers l'Europe. Ainsi, c'est dans nos propres eaux que les bateaux sont susceptibles d'être le plus sévèrement malmenés[30].

20 Finalement, après plusieurs jours d'une traversée chaotique, les éléments naturels se calment. Le navire atteint les côtes chinoises au bout de dix-sept jours de navigation et entre dans le port de Macao le 9 mars 1582 (p. 56). Le calendrier a été respecté : l'ambassade arrive le jour prévu et elle est chaleureusement accueillie par les frères jésuites.

21 On pourrait penser que Macao n'est qu'une brève escale dans le voyage de l'ambassade, et pourtant, il n'en est rien : ils vont y rester dix mois avant de reprendre la mer. La principale raison avancée dans le *De Missione* — à travers les propos de Michael — concerne les conditions climatiques qui tardent à être réunies (« vents violents », « vagues féroces ») (p. 56). Quoi qu'il en soit, c'est l'occasion pour les membres de l'ambassade de vivre aux portes du Royaume de Chine pendant près d'une année.

22 En effet, pour les raisons historiques qu'on connaît, Macao, qui se trouve bien géographiquement en Chine, est une ville à part. Comme l'explique Derek Massarella, les Portugais sont de plus en plus présents en Chine depuis les années 1510[31], pour des raisons diplomatiques mais surtout commerciales : « ils vont pratiquer le commerce de

façon illégale jusqu'en 1555, puis en 1557 les autorités de Canton les autorisent à s'installer à Aomen [Macao][32] ». Macao devient un comptoir portugais, un port commercial, dont le statut est particulier : aussi est-il dès 1573 entouré de murs, pour la séparer physiquement du reste du territoire chinois[33]. À l'époque où les émissaires japonais atteignent Macao, la ville est une colonie portugaise depuis peu de temps. Michael présente dans le *De Missione* l'évolution de la situation des Portugais dans ce port chinois : « Les Portugais sont arrivés il y a quelques années dans ce port de Chine, où ils ont commencé à faire du commerce. Mais ils étaient plus ou moins cantonnés dans leurs bateaux, parce que les Chinois se montraient très suspicieux et vivaient dans la peur de perdre leur royaume. Peu à peu, cependant, les Chinois se sont habitués aux Portugais, leurs craintes se sont estompées et ils leur ont accordé un lieu dédié pour qu'ils puissent s'y installer et y construire des logements. C'est aujourd'hui devenu une ville de taille moyenne » (*Colloquium* II, p. 56)[34].

23 Ainsi, lorsque Leo demande à Michael de lui décrire la population de Macao, ce dernier lui répond sans surprise qu'on y trouve en grande majorité des Portugais, mais aussi des Chinois convertis au christianisme, et surtout de nombreux marchands (p. 56)[35].

24 Les jésuites arrivent quant à eux à Macao dès 1557. Mais la plupart du temps, le port ne constitue pour eux qu'une escale sur la route du Japon[36]. Au départ, ils logent chez de riches marchands qui leur ouvrent la porte de leur résidence, avant d'obtenir en 1565 l'autorisation de construire un bâtiment dédié à la Compagnie de Jésus, une « humble et petite maison située près de l'hermitage Saint Antoine[37] » surnommée « Madre de Deus[38] ». Une résidence plus spacieuse, avec un jardin et un verger, sera construite à la fin des années 1570 : les membres de l'ambassade japonaise y logèrent[39]. Valignano la décrit succinctement dans une lettre de 1579. Michael signale aussi un hospice où sont soignés les voyageurs étrangers épuisés par leur voyage jusqu'à Macao (*coll.* II, p. 57). Les membres de l'ambassade sont cantonnés dans cette ville, sans possibilité de pouvoir se déplacer pour découvrir les régions environnantes, et donc sans possibilité de découvrir la Chine en personne. Ils passeront dix mois à étudier en compagnie d'autres jésuites, à « lire, écrire, jouer des instruments de musique » (p. 57).

25 L'ambassade finit par quitter Macao pour l'Inde, qu'elle atteint via le détroit de Singapour puis Malacca, sur le même navire que celui qui avait amené les voyageurs à Macao. Ils sont cette fois accompagnés d'un deuxième navire portugais (qui va heurter des récifs et perdre toute sa cargaison) et d'un bateau chinois (*Coll.* II, p. 59).

26 Le voyage de retour de l'ambassade Tenshō, qui se déroulera des années plus tard, est narré dans le *Colloquium* XXXII (p. 401) et le *Colloquium* XXXIV. L'ambassade quitte le port de Goa le 22 avril 1588 (p. 415) avec le Visiteur Alessandro Valignano ainsi que dix-sept autres jésuites. Ils naviguent soixante-dix jours avant d'atteindre Malacca (soit plus du double de la durée habituelle) où ils restent douze jours, puis reprennent la mer durant vingt-neuf jours jusqu'à Macao, qu'ils atteignent le 28 juillet 1588[40]. Ils y resteront cette fois près de deux ans, pour diverses raisons : en l'absence de vents favorables à la navigation en mer de Chine en direction du Japon ; pour des motifs commerciaux (marchands qui désirent remplir leur cargaison au port de Canton avant d'envisager de se rendre au Japon) ; et enfin en raison des persécutions à l'encontre des jésuites au Japon (*Colloquium* XXXIV, p. 438). Les jeunes gens trouvent le temps long : ils n'ont jamais été aussi proches de leur pays natal, et pourtant ils sont cantonnés dans un petit port des mois durant, alors même que leur mission — visiter l'Europe — est terminée. D'après les recherches de Massarella, ils vont passer ces deux années à

poursuivre leurs études, à étudier la musique, à pratiquer les arts, mais aussi à donner des cours de japonais à leurs frères jésuites européens, cours que Valignano aurait lui-même suivis pour parfaire sa maîtrise de la langue japonaise[41]. C'est là une preuve supplémentaire qu'à cette époque Macao n'est qu'une base arrière du Japon, et que c'est là que les jésuites sont préparés en vue de fouler la terre du Japon. Les émissaires quittent finalement Macao le 23 juin 1590 et arrivent à Nagasaki entre le 18 et le 22 juillet 1590, après un mois environ de navigation[42].

3. Représentation de la Chine

27 Plusieurs passages du *De Missione* concernent la description géographique de l'Empire chinois, présenté comme « le plus vaste du monde » (p. 419), et décrit comme un pays agréable à vivre, très boisé et très bien irrigué (p. 423). C'est un pays fertile et opulent, composé de quinze provinces (p. 417), et dont les deux villes majeures sont Pékin et Nankin. Sa population est très dense, le pays impressionne par son nombre d'habitants. Pour aller dans ce sens, on estime la population chinoise aux alentours de l'an 1600 entre 150 et 289 millions de personnes[43]. Michael explique que la population se concentre essentiellement dans les villes (p. 418)[44] et dénombre plus de cent cinquante cités imposantes. Il y inclut Macao et Canton[45]. Il ajoute qu'une partie conséquente de cette population vit dans les régions côtières, au bord des fleuves et au bord des rivières, avec un nombre conséquent de personnes vivant dans des bateaux et non sur la terre ferme, ce qui pique sa curiosité (p. 419). Au niveau des denrées alimentaires, Michael explique qu'on trouve en Chine du blé et du riz (p. 423)[46] mais note une maigre variété de fruits comparé à l'Europe (p. 423), et surtout peu de vignes et donc peu de vin rouge, si ce n'est dans la région de Pékin (p. 423). Il note toutefois qu'on y trouve d'autres liqueurs « tout aussi agréables » (p. 423).

28 Au niveau de la cartographie, Michael délimite l'accès à l'Empire chinois par l'île de Hainan à l'Ouest, et par la ville de Ningbo à l'Est (province du Zhejiang). Il explique avoir obtenu au cours de son voyage un exemplaire du *Theatrum Orbis Terrarum* (*Colloquium* XXXIV, p. 440) dans lequel sont imprimées des cartes géographiques du monde. Cet ouvrage, réalisé par le cartographe et géographe brabançon Abraham Ortell (Abraham Ortelius, 1527-1598) et publié en 1570, est considéré comme le premier atlas moderne. C'est l'occasion pour Michael de comparer les représentations du monde avec ce qu'il a vu au cours de son périple, en Asie plus particulièrement. Il est ainsi désagréablement étonné de la petite taille du Japon par rapport aux autres pays (p. 440), et entame un débat avec Leo sur l'authenticité des documents et la fiabilité des représentations. Il note que le « Royaume de Chine », comme il l'appelle, est immense, et qu'en outre les Chinois, eux aussi, contestent la cartographie européenne de leur pays :

> Les Chinois, qui considèrent seulement la taille et non les mesures en degrés, se plaignent aux Pères de la petite échelle à laquelle leur royaume est représenté sur cette carte, car ils sont persuadés que le pays dans lequel ils vivent constitue la plus grande portion du monde[47].

29 Mais que les Chinois se consolent, puisque l'Europe semble être aux yeux de Michael le plus petit des continents (p. 444) et qu'il explique :

> Si les Chinois envisageaient des mesures en degrés, ils comprendraient qu'en réalité une plus grande superficie est accordée à la région chinoise qu'à l'ensemble des pays que sont l'Espagne, la France, l'Italie et l'Allemagne, ce qui est tout de même

> incroyable, étant donné que dans ces provinces on dénombre plusieurs royaumes et plusieurs juridictions, à savoir celles du Pape, de l'Empereur germanique, et des rois d'Espagne et de France[48].

30 La question de la taille d'un pays paraît donc être pour les habitants du pays concerné une question de fierté, et, au-delà, un symbole de puissance. D'où le commentaire de Lino qui en conclut que l'empereur de Chine est sans doute le plus puissant du monde. Des propos aussitôt modérés par Michael, qui explique que la puissance d'un pays ne se limite pas à sa taille, mais qu'elle concerne aussi « la bravoure de ses soldats, la sophistication de son armement militaire, l'ampleur de sa flotte, sa stratégie militaire, la défense de ses villes, et d'autres choses pour lesquelles les Chinois sont nettement inférieurs aux Européens » (p. 443). L'honneur de l'Europe, de ses rois et du Pape est donc sauf...

31 Plus étonnant : se basant sur l'observation de la constellation de la Grande Ourse lorsqu'il se trouve dans les pays traversés, Michael estime que la position du Japon et de la Chine est similaire à celle de l'Italie et de l'Espagne. Il en conclut : « ce n'est donc pas surprenant qu'il existe des similitudes sur certains points entre ces différentes régions » (p. 442) On peut penser qu'à première vue il fait uniquement référence au climat et à l'environnement, mais à ses yeux les similitudes ne se limitent pas à cela. Il explique :

> Si on considère la qualité des céréales, de la viande, du poisson et autre pour nourrir les corps, mais aussi l'intelligence, la courtoisie et le degré de noblesse de nos peuples, alors notre pays, le Japon, est d'une certaine façon similaire à l'Europe[49].

32 C'est sans doute là un argument supplémentaire pour montrer que comme ces civilisations se ressemblent, la Chine et le Japon peuvent s'avérer être des terres d'accueil favorables à la religion catholique.

33 L'essentiel des informations concernant la Chine sont néanmoins données dans le *Colloquium* XXXIII, intitulé « Le Royaume de Chine, ses coutumes et son organisation administrative ». Ce que nous notons en préambule, c'est que les auteurs s'intéressent de façon presque exclusive au système politique, administratif et juridique de la Chine : contrairement au titre annoncé, il y est en effet peu question de coutumes. Cela est sans doute à relier à l'intérêt des Occidentaux porté à la Chine sur ces questions précises, intérêt partagé notamment par Valignano, qui a toujours fait l'éloge du système administratif chinois et qui écrivait déjà dans une lettre datée du 10 novembre 1588 à Claudio Aquaviva (1543-1615), alors Supérieur général de la Compagnie de Jésus, que la Chine semblait être une terre beaucoup plus propice à la religion catholique que le Japon[50]. Il est également intéressant de noter que ce chapitre est placé en fin d'ouvrage, et non au début, alors même que l'escale en Chine est la première sur la route de l'Europe. C'est certainement volontaire : nous sommes d'avis qu'il semblait indispensable de montrer les merveilles de l'Europe et d'en vanter les mérites avant de parler de l'Empire chinois, mais qu'il fallait néanmoins insister sur la Chine, qui était déjà pressentie comme la destination majeure de l'évangélisation du XVII^{e} siècle en Asie.

34 Comme nous l'avons signalé plus haut, les impressions que les auteurs du *De Missione* nous livrent à propos de la Chine sont d'une part le résultat de leur expérience de vie à Macao durant plusieurs mois, et d'autre part la synthèse des récits qu'ils ont entendus à

propos de la Chine de la bouche de marchands mais aussi de missionnaires rencontrés sur place (p. 416).

35 Dans le *De Missione*, les membres de l'ambassade ont une vision d'une Chine développée, riche et prospère (p. 447), dont les habitants sont physiquement proches des Japonais, présentant « des yeux petits et enfoncés, et un nez retroussé et plat » (p. 87). Michael explique qu'ils s'habillent tous pareil et qu'ils portent de très longs cheveux, y compris les hommes, des cheveux qu'ils coiffent avec soin et relèvent en chignon avant de les recouvrir d'une coiffe (p. 423).

36 Au niveau des faits historiques, on mentionne « l'ennemi tartare » (pp. 417-418) dont la Chine a réussi à repousser les assauts grâce à son imposant ouvrage de défense stratégique qu'est la Grande Muraille de Chine (p. 418)[51]. C'est d'après Massarella l'une des premières références européennes à cette construction monumentale, telle qu'elle a été reconstituée sous la dynastie des Ming[52]. Malgré ces dangers venus du Nord, la Chine du XVI^e^ siècle est présentée comme un pays paisible, à la terre fertile, au climat agréable (p. 419). Pour toutes ces raisons, les personnes âgées voire très âgées y sont nombreuses (p. 420). Michael présente la Chine comme surpassant largement le Japon pour ce qui est de « la paix, la tranquillité, l'administration, la richesse et l'abondance », tandis que le Japon lui est supérieur « en science militaire, en grandeur d'esprit, en respect des convenances et de la courtoisie, en niveaux de noblesse » (pp. 447-448).

37 On évoque rapidement la médecine chinoise, qui diffère de celle des Européens dans le sens où elle est essentiellement composée de décoctions d'herbes médicinales, comme au Japon, des remèdes qui se révèlent efficaces dans bien des situations (p. 420) et qui sont parfois envoyés au Japon, notamment le *Radix Chinae* (p. 422)[53]. On trouve surtout en Chine de nombreuses richesses : la terre est fertile en métaux, notamment l'or, envoyé en Inde et au Japon, et utilisé en Chine pour décorer le mobilier avec finesse (p. 420). On y trouve également de l'argent, mais aussi des parfums, du camphre et du musc, du coton produit en quantité (p. 422), et un peu de canne à sucre. Il est bien entendu question de soie chinoise, obtenue à partir de l'élevage de vers à soie (cocons du bombyx, p. 421). La soie est exportée vers l'Inde toute proche, mais aussi vers l'Europe, le Portugal notamment.

38 Il est en outre question de la poudre à canon et des feux d'artifice (p. 424), des connaissances poussées en astronomie (p. 426), tous rapidement évoqués. Et bien sûr de la porcelaine chinoise (p. 422), avec une référence à la ville de Jingdezhen, haut lieu de fabrication de la porcelaine blanche et bleue d'époque Ming que s'arrachent les Européens depuis le XV^e^ siècle[54]. Michael écrit à son sujet qu'elle est la meilleure au monde : « Trois raisons à cela : sa pureté, sa beauté, et sa solidité. D'autres matières peuvent être évoquées, plus splendides et plus onéreuses, mais aucune n'est aussi exempte d'impuretés et aussi résistante » (p. 422) Il poursuit ses descriptions un peu plus loin : « La variété des peintures qu'on ajoute dessus, qui sont d'une couleur bien spécifique une fois sèches, contribuent grandement à la beauté des porcelaines. Le tout est parfois rehaussé d'or, si bien que la vaisselle est magnifiquement décorée » (p. 422)[55].

4. Les qualités du peuple chinois

39 D'après les informations données dans le *De Missione*, les Chinois partagent une langue commune, mais avec des accents régionaux variés (p. 423). Néanmoins, une seule langue officielle est admise dans l'administration. Les Chinois sont doués pour les arts, domaine dans lequel ils « surpassent la plupart des nations d'Orient », notamment dans le travail de l'or, de l'argent, de la pierre et du bois. Ils sont habiles, travailleurs et diligents (p. 424). C'est une population obéissante, qui respecte les responsables locaux et l'Empereur (p. 423). Les magistrats sont loyaux envers le gouvernement, les lois sont appliquées et respectées (p. 423). Michael émet l'avis que c'est sans doute cette attitude de la population en général qui explique la tranquillité du pays (p. 423). Un passage est consacré à l'Empereur de Chine que, faute d'avoir atteint Pékin, nul jésuite n'a encore eu le privilège de rencontrer (p. 429)[56]. L'Empereur est présenté comme une personne vénérée et respectée dans tout le royaume (p. 429) et vivant dans un palais somptueux.

40 Le peuple chinois est présenté comme un peuple pacifique, qui n'a pas l'ambition de conquérir le monde, et ce malgré une flotte importante, une armée forte et de bonnes connaissances en navigation :

> Les Chinois ont atteint l'Inde par voie maritime, et ont conquis une partie du territoire, mais plus tard il y a eu un changement de politique et ils ont pris la décision de rester à l'intérieur de leurs propres frontières, pour éviter que le pouvoir du royaume ne se disperse dans de trop nombreux endroits et que, de ce fait, il s'affaiblisse[57].

41 Michael est surtout admiratif de la philosophie et de la morale chinoises (p. 425). Il est impressionné par le goût des Chinois pour l'étude et pour les lettres, ainsi que par la place prépondérante que tiennent les Classiques dans l'éducation. Il écrit : « Les Chinois tiennent en haute estime l'art des lettres, qu'ils étudient avec une grande diligence et auquel ils consacrent une grande partie de leur temps, parfois leur vie entière » (p. 425). Il est impressionné par la dureté du système des examens chinois, sévère et exigeant, principale voie d'accès aux postes administratifs (pp. 425-426).

42 Le reste du témoignage se concentre sur la politique et le gouvernement chinois, points qui semblent davantage intéresser son interlocuteur que les lettres et les arts (pp. 426-429). Pourtant, comme le note très justement Michael, les membres du gouvernement, les responsables locaux et les juges sont majoritairement recrutés par la voie des examens impériaux, de sorte que politique et littérature sont, dans la Chine des Ming, indissociables[58]. Quoi qu'il en soit, c'est dans l'art de gouverner que la Chine excelle. C'est même d'après Michael « son art principal » (p. 426)[59].

43 Michael expose ensuite les cinq qualités morales des Chinois (p. 431), à savoir la courtoisie, la piété filiale, la gratitude, l'honnêteté et la prudence. Le peuple chinois est un peuple policé, avec des règles de courtoisie très strictes, voire pompeuses, par exemple au niveau des salutations :

> La politesse chez eux est très différente de chez nous. Leurs règles de courtoisie peuvent être considérées sous deux angles principaux : entre personnes du même rang, et entre personnes de rangs différents. Si deux personnes de rang égal se rencontrent, elles restent debout, se penchent légèrement en avant, et joignent leurs mains en direction du sol. Elles font ce salut une, deux ou trois fois. Si la rencontre se passe entre une personne de rang supérieur et une personne de rang inférieur, alors la seconde se met généralement à genoux et met front à terre. Il y a

> des règles extrêmement précises concernant quand et combien de fois il faut faire ceci ou cela, mais ce serait trop fastidieux de les lister ici[60].

44 Pour clore le chapitre, il est enfin question de religion (pp. 432-437). Michael explique :

> La vraie religion ayant longtemps été inexistante au Royaume de Chine – où elle n'est toujours qu'à ses balbutiements – on peut dire que dans une certaine mesure, cette nation, qui se révèle par ailleurs fort ingénieuse, a toujours vécu dans l'erreur et dans l'ignorance de la vérité, qu'elle s'est fourvoyée dans des opinions variées et qu'elle a connu une multitude de sectes[61].

45 Michael dénombre trois « sectes » principales : le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme. Il est bien informé à propos de ces trois sagesses, surnommées en chinois les « trois enseignements »[62]. Il explique que ces « sectes » existent en Chine depuis fort longtemps : 2 000 ans pour le confucianisme et le taoïsme, près de 1 500 ans pour le bouddhisme[63]. Mais il est vrai que même si le confucianisme est le plus influent de ces enseignements, par son développement au sein de la famille, de la société et des modèles de gouvernance, il ne s'agit pas d'une religion à proprement parler, et il n'y a pas de religion d'État dans le vaste royaume de Chine. Michael évoque ensuite les Sarrasins (p. 433), dont il qualifie la religion de « superstition » d'origine étrangère. Il est ensuite question de la religion chrétienne (pp. 434-437). Il évoque enfin François Xavier (1506-1552), précurseur en terre de Chine, « Apôtre des Indes », et le dur travail des jésuites qui lui emboîtèrent le pas[64].

46 Michael finit son entretien en répondant à une question très orientée de la part de Leo, qui lui demande qui de la Chine et de l'Europe l'emporterait de son point de vue pour toutes les questions autres que la religion (pp. 436-437). Malgré toutes les louanges et descriptions positives qu'il vient de faire à propos de la Chine, Michael considère qu'elle est « de loin inférieure à l'Europe », qui, pour sa part, est « l'endroit le plus illustre du monde » (p. 436). L'Europe serait supérieure à la Chine en population et en nombre de villes, elle serait plus élégante dans son architecture, elle possèderait un sol plus fertile, un art militaire plus sophistiqué, elle serait supérieure sur les questions de gouvernance (soit tous les points précédemment cités avec admiration concernant la Chine). Michael termine ainsi son récit :

> [...] Tout ce que vous avez entendu à propos du Royaume de Chine ne doit en aucun cas porter atteinte à la valeur et à la gloire de l'Europe, que j'ai avec dévotion amenée jusqu'à vous au cours de nos innombrables entretiens. De la même façon, je pourrais placer le Japon avant la Chine en ce qui concerne la noblesse et la discipline militaire, ce qui donnerait alors l'impression de plaider notre cause : mais tout cela est tellement véridique que personne ne pourrait me reprocher d'avoir un regard biaisé sur la question. Pour le reste en revanche, concernant la connaissance des lettres et de la nature, ainsi que d'autres choses utiles à notre vie et qui proviennent de marchandises qui parviennent jusqu'à nous, il est indéniable que nous sommes grandement redevables au Royaume de Chine[65].

47 L'image que les auteurs du texte — à travers la voix de Michael la plupart du temps — nous donnent de la Chine est positive. Ils prennent soin d'en lister les points forts et les mérites, et passent sous silence les potentiels défauts. Le Royaume de Chine semble être à leurs yeux aussi noble au niveau des coutumes, de l'art des lettres et de l'administration qu'il est vaste d'un point de vue géographique.

5. L'apport du *De Missione* par rapport aux autres ouvrages d'importance

48 Plusieurs ouvrages paraissent à la même époque sur la Chine. Le Royaume de Chine semble en effet susciter la curiosité et l'intérêt des Européens, et un discours assez uniforme se met en place autour de lui. Bien que notre travail concerne essentiellement le *De Missione*, il paraît donc important d'évoquer ces autres récits : cela nous permettra de mieux définir l'apport du *De Missione* sur le sujet qui nous concerne. L'image de la Chine et des Chinois véhiculée par le *De Missione* est à peu près similaire à celle renvoyée dans le *Tractado em que se cõtam muito por esteso as cousas da China* du dominicain portugais Gaspard de Santa Cruz, dans l'*Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China* du prêtre augustin espagnol Juan González de Mendoza et dans les trois chapitres sur la Chine de l'*Historia del principio y progresso de la Compañia de Jesús en las Indias orientales* de Valignano, les trois ouvrages fondamentaux de l'époque[66]. Cependant, les sources sur lesquelles ils se basent diffèrent.

49 Pour rédiger son *Tractado*, Gaspard de Santa Cruz s'est appuyé en partie sur le récit de son compatriote Galeote Pereira (1510? - ?), mercenaire et commerçant portugais qui vécut dans le sud de la Chine avant d'être capturé pour contrebande et de passer plus de dix ans en prison. Pereira avait en effet rédigé quelques années auparavant, entre 1553 et 1561, le récit de ses années en Chine, sous le titre *Algumas coisas sabidas da China* :

> Ce traité fut fondamental, puisque sur lui se basèrent les auteurs qui écrivirent sur ce pays, comme le père Gaspar da Cruz, qui s'en inspira largement dans son *Tractado das coisas da China*. Le manuscrit original n'a pas été retrouvé, nous n'en connaissons qu'une copie faite par les jésuites de la Compagnie de Jésus, qui l'envoyèrent à Rome, en 1561. Il a également été traduit en langue italienne (Venise, 1565) et anglaise (Londres, 1577) et fait partie de deux collections de récits de voyages (celle de Richard Haklyut, Londres, 1598-1600; et celle de Samuel Purchas, Londres, 1625) [67].

50 Stéphanie De Jésus voit dans le *Algumas coisas sabidas da China* autant que dans le *Tractado* une vision idéalisée et utopique de la Chine :

> Des auteurs portugais comme Fernão Mendes Pinto[68], Gaspar da Cruz et Galiote Pereira ont vu par exemple dans la société chinoise un modèle à suivre. Dans leurs récits nous assistons à un autre type d'expression de la pensée utopique qui consiste à idéaliser certains aspects d'une société, en donnant dans le récit que l'on fait d'elle de l'importance à ces derniers, motivant ainsi la reconnaissance de leurs qualités et donnant de cette société une image positive. Ces récits et leurs manières de décrire la Chine ne laissent au lecteur d'autre choix que d'avoir une image très positive de celle-ci. Le lecteur est forcé de sentir toute l'admiration que l'auteur a pour la Chine et est incontestablement poussé à partager cette admiration, car comme l'auteur, le lecteur a besoin de croire à des lieux idéaux, des lieux proches du paradis. C'est d'ailleurs pour cette raison que ces récits continuent encore aujourd'hui, soit cinq siècles après qu'ils aient été écrits, à fasciner ceux qui les lisent[69].

51 Mendoza pour sa part rédigea l'*Historia de las cosas mas notables* à la demande de Grégoire XIII, et s'inspira en partie du *Tractado* précédemment cité, mais pas seulement :

> Mendoza suivait les sources portugaises et espagnoles fondées sur les récits des navigateurs et les relations indirectes recueillies des Chinois établis dans l'Océan

> indien, le *Tractado as cousas da China* du dominicain Gaspar da Cruz et le *Discurso de las grandezas del reino de la China* (Séville, 1577) de Bernardino de Escalante[70], lui-même adapté de notes de Barros[71] [72].

52 L'*Historia* de Mendoza connut un immense succès en Europe et fut traduite en plusieurs langues, notamment en français. Jean Balsamo résume ainsi l'image de la Chine donnée par Mendoza dans son ouvrage :

> Mendoza [...] décrivait une Chine physique, son climat, sa fertilité et ses lieux, il examinait ensuite ses rites religieux, nuptiaux et funéraires, parcourait enfin son ordre social et ses mœurs. Une seconde partie de l'ouvrage, anecdotique, faisait le récit des tentatives missionnaires de ses confrères augustiniens Rada et Marin et des observantins. Séduits par une nouveauté que le traducteur s'était efforcé dans sa préface de rendre crédible et qui était somme toute moins incroyable que ce que Pline et les Ecritures avaient pu dire à propos d'autres contrées, les Français durent lire avec un mélange de plaisir et d'amertume le livre de Mendoza qui leur révélait, au moment où eux-mêmes étaient pris dans l'anarchie des guerres civiles, l'existence d'un Empire en paix dans l'ordre de ses lois, d'une « nation réputée sage et prudente au fait d'estat [sic] » et sur laquelle les Espagnols avaient l'ambition d'étendre leur domination[73].

53 Tout comme le *De Missione*, le *Tractado* de Cruz et l'*Historia* de Mendoza donnent donc une image positive de la Chine, ce royaume riche et fertile dont on admire le degré de civilisation, le goût pour les lettres, et surtout l'administration[74].

54 Dans l'*Historia del principio y progresso de la Compañia de Jesús en las Indias orientales* de Valignano, que nous avons présentée plus haut, les prises de position de l'auteur concernant la Chine sont également très affirmées. Il écrit notamment :

> Le royaume de la Chine est tellement différent des autres royaumes et nations de tout cet Orient, tant dans le caractère des gens et de leurs coutumes, que dans la qualité et la fertilité de la terre, qu'il ne ressemble presque en rien aux autres et qu'il les dépasse tous, et c'est le plus important et le plus riche de tout l'Orient ; et il ressemble beaucoup, en certains points, à l'Europe, pour l'abondance et la richesse, dans lesquelles parfois il la dépasse. Et, bien que les Chinois ressemblent aux Japonais, pour la blancheur, la physionomie du visage et la finesse de la compréhension, ils en diffèrent sur tous les autres points, sur la qualité de la terre, la nature, les mœurs et manières de vivre, qu'il semble qu'ils se sont étudiés exprès les uns les autres de sorte qu'ils ne se ressemblent en rien, et sont opposés en tout[75].

55 Lorsque Valignano donne aux quatre jeunes adolescents japonais, avant leur départ, une copie des trois chapitres de son *Historia* consacrés à la Chine, en leur recommandant de les lire, c'est qu'il souhaite déjà influencer l'image qu'ils pourraient se faire du Royaume de Chine :

> Le fait que [Valignano] souligne la possibilité d'une lecture séparée des trois chapitres éclaire la manière dont s'opère la mise en circulation d'entités géographiques distinctes. Ce processus est relayé par la multiplication des impressions des lettres de la mission, où Japon et Chine sont certes régulièrement associés dans la construction des extrémités de l'Orient, mais de plus en plus clairement distingués[76].

56 Comme le signale Manel Ollé, les informations sur la Chine rapportées par Valignano dans son *Historia* lui ont été en grande partie transmises par Michele Ruggieri (1543-1607)[77], Matteo Ricci (1552-1610)[78] et Francesco Pasio (1554-1612) qui séjournèrent à Macao avant de pénétrer sur le territoire chinois. Ces trois jésuites avaient une grande connaissance de la Chine, de sa culture et de sa langue[79]. L'expérience des premiers missionnaires jésuites ambitionnant d'évangéliser la Chine est également rapportée, notamment celle de François Xavier[80] : « La Chine occupe

[dans l'*Historia* de Valignano] une place relativement inattendue si l'on considère que la trame du texte consiste en une narration de la vie de François Xavier. Mais c'est précisément en rapport avec ce dernier, pour faire mesurer à son lecteur le danger que représente la Chine, que ces trois chapitres sont écrits[81] ». Cependant, malgré ses motivations premières, Valignano se montre très élogieux envers la Chine, ses mœurs, sa politique, son économie, sa terre fertile, la diligence de son peuple et son caractère pacifique. Comme le commente Antonella Romano : « Si on est bien ici dans la lignée de Gaspar da Cruz ou de Mendoza — il n'a pas pu lire le livre de ce dernier qui n'est pas encore publié —, on doit cependant remarquer une nouvelle fermeté de l'affirmation, renforcée par la nature du texte, plus synthétique que les histoires ou traités précédents[82] ».

57 Qu'en est-il pour le *De Missione* ? Le lien entre les chapitres consacrés à la Chine dans l'*Historia del principio y progresso de la Compañia de Jesús en las Indias orientales* et ceux du *De Missione* sont manifestes et attestés[83] : Valignano, auteur du texte original en espagnol du *De Missione*, reprend pour son chapitre sur la Chine des textes antérieurs qu'il a lui-même rédigés à partir d'informations et de récits transmis par les trois jésuites italiens précédemment cités. Malgré tout, des nuances sont notables entre le texte de 1583 et le *De Missione* de 1590, comme si Valignano avait tenu à mettre à jour les informations sur la Chine, toujours en se basant sur les informations complémentaires transmises par des jésuites ayant séjourné en Chine entre temps, Matteo Ricci en particulier :

> *[...] upon comparing these texts, an evident advance in the refinement of the perception and comprehension of several aspects of Chinese reality are detected in the discussion of 1590. This is seen for example in the higher attuned consideration of aspects of religion and thought in China. Matteo Ricci's stay in the interior of China was extended to more six years and this reaped his many results. The consciousness of change of perception is manifested by Valignano himself when he expressed his willingness in 1588 to delay publication specifically because of his desire to actualize the perception of China that he had put forth in it in 1583 : « Many things must be muted in the chapters dealing with China ; it would be best if it is not printed by any means (...) »*[84].

58 Contrairement aux siècles antérieurs, nous n'avons par conséquent plus affaire à des récits de voyageurs et de commerçants, mais à des récits de missionnaires catholiques dont l'ambition est d'évangéliser la Chine. On retrouve ainsi dans le *De Missione* la même vision positive et idéalisée de la Chine que dans le *Tractado*. Les défauts attribués aux Chinois dans certains témoignages antérieurs — notamment concernant les supplices chinois et les malheurs de la première ambassade portugaise menée par Tomé Pires — sont volontairement passés sous silence : il faut susciter l'intérêt et l'émerveillement, et non l'effroi. Il ne faut pas brosser le portrait d'un pays étrange mais d'un pays différent, qui a de nombreux atouts sur le plan culturel et politique. Avec les textes des jésuites, la Chine fait l'objet d'une vision « essentiellement différentielle », mais positive[85]. Comme le signale Massarella dans son introduction, l'unique traduction partielle du *De Missione* disponible en anglais à la fin du XVI^{e} siècle concerne justement le chapitre XXXIII sur la Chine[86], comme si ce chapitre devait être perçu comme le témoignage apporté par les jésuites en cette fin de XVI^{e} siècle sur la Chine, en réponse au *Tractado* des Dominicains et à l'*Historia* des Augustins précédemment cités[87].

59 Le principal reproche qui est fait à la population chinoise dans le *De Missione* concerne son idolâtrie et ses superstitions, ainsi que son ignorance face à la spiritualité. Comme l'écrivait déjà Valignano dans le dernier chapitre consacré à la Chine de son *Historia del*

principio y progresso de la Compania de Jesus en las Indias orientales : « puisqu'il leur manque la chose principale, qui est la connaissance de Dieu et de sa sainte loi, l'ordre et la prudence qu'ils ont dans leur gouvernement ne suffisent pas à éviter à la Chine des désordres nombreux et très graves.[88] » Le fait de clore le *De Missione* sur ces passages exaltés à propos de la Chine constitue à ce titre l'envoi d'un signal fort concernant l'ambition des jésuites d'évangéliser le territoire chinois, avec l'idée de sauver le peuple chinois de ses péchés et de son ignorance en lui apportant la foi chrétienne.

Conclusion

60 Paradoxalement, si le *De Missione* a pour but affiché de montrer les splendeurs de l'Europe aux séminaristes japonais[89], à travers le témoignage de quatre jeunes adolescents japonais, c'est davantage la Chine — plutôt que le Japon — qui semble être l'objet des préoccupations des auteurs. La Chine apparaît même, dans une certaine mesure, comme le pendant positif du Japon, dénigré dans plusieurs passages, ce qui peut paraître étonnant pour un ouvrage destiné à être étudié par des Japonais : « In *de Missione*, Japan emerges negatively not only when compared to Europe but in relation to China, its traditional model[90] ». Nous pouvons donc affirmer que la Chine occupe de toute évidence une place centrale dans les projets d'évangélisation des jésuites et voit son destin rattaché à celui du Japon :

> La présence japonaise sur la scène romaine au milieu des années 1580, même si elle est orchestrée sur un mode exclusif par la Compagnie de Jésus — mais peut-être faudrait-il plus simplement dire par le visiteur général de la province jésuite d'Orient — ne s'oppose pas à l'émergence du paradigme chinois, au contraire. C'est depuis le Japon et la mesure du progrès de la christianisation dans l'archipel que, lentement, s'impose l'option chinoise, entre 1580 et 1590 : ni concurrente, ni substitut. L'ambassade japonaise vise à déployer une opération à la hauteur de ces enjeux, à savoir trouver les hommes et les fonds nécessaires à l'évangélisation de l'Asie. Le point de vue construit depuis cette perspective, entre Nagasaki et Macao, est profondément réaliste : si conquête il doit y avoir, elle ne sera que spirituelle[91].

61 En offrant de la Chine un portrait flatteur, la plupart des textes qui paraissent en Europe sur la Chine en cette fin de XVI[e] siècle renforcent le caractère judicieux de ce projet d'évangélisation. On le constate très nettement dans le *De Missione*, et plus tard dans les écrits de Matteo Ricci. Faisant un parallèle avec le principe d'accommodation culturelle — prôné par Valignano puis par Matteo Ricci — Mathieu Bernhardt parle « d'accommodation textuelle visant à adapter le discours sur la Chine et la mission [jésuite] aux attentes des lecteurs européens »[92]. Il explique la tâche difficile de tout jésuite en mission d'évangélisation en Chine, avec un enjeu qui ne se joue pas forcément en terre étrangère :

> Pris en tenaille entre les exigences de la société chinoise et celles des autorités romaines et de l'ensemble de l'Europe chrétienne, le jésuite se trouve dans une sorte de *middle ground* — d'espace de négociation interculturelle — qui le contraint à déployer un double mouvement accommodatif, dont le versant européen a été complètement négligé par les chercheurs. Il existe ainsi une sorte de symétrie entre les pratiques missionnaires d'une part, et les pratiques discursives au sein de la Compagnie de Jésus de l'autre, et le corpus riccien en fournit sans doute l'un des meilleurs exemples. De même que Ricci avait conscience du fait que le christianisme, pour être accepté en Chine, devait être contextualisé (c'est-à-dire sinisé, voire confucianisé), il savait que Rome, ignorant tout des choses de la Chine, exigerait des explications sur la lenteur des conversions, sur les activités

> scientifiques et sociales effectuées par les missionnaires au détriment de la prédication, et surtout, sur l'autorisation concédée aux futurs convertis de perpétuer leurs pratiques rituelles ancestrales[93].

62 Ainsi, les jésuites ne furent pas les seuls à accommoder leurs récits : leur corpus fit lui aussi « l'objet d'accommodation de la part de la Compagnie de Jésus, comme des politiques s'appuyant sur lui pour justifier leurs dessins territoriaux[94] ».

63 Quant à Macao, qui eut un rôle fondamental à jouer dans l'entreprise de Valignano et dans la publication du *De Missione*, son importance fut de premier ordre dans les projets d'évangélisation du royaume de Chine par les jésuites, et ce dès la fin du XVI[e] siècle[95]. La contribution de Valignano fut elle aussi importante : très tôt convaincu que l'entreprise d'évangélisation serait plus aisée en Chine qu'elle ne l'avait été au Japon, il fit venir à Macao plusieurs jésuites, notamment Michele Ruggieri — qui arriva à Macao en 1579 — puis Matteo Ricci — qui arriva à Macao en 1582 — aux destins hors du commun que l'on connaît. Ils furent priés dans un premier temps d'étudier la langue et la littérature chinoises, afin d'appliquer au mieux le principe d'inculturation prôné par Valignano[96]. Ce dernier fondera plus tard, en 1594, toujours à Macao, le Collège de Saint-Paul, célèbre institution où furent formés un nombre considérable de jésuites dans l'apprentissage des langues et cultures chinoises et japonaises, et où furent également formés au latin et à la théologie des Chrétiens de Chine et du Japon[97]. Deux des membres de l'ambassade Tenshō y furent d'ailleurs envoyés en 1601 pour parfaire leur formation, Mancio Ito et Julian Nakaura : ils y restèrent trois années[98]. C'est enfin au Collège Saint-Paul que Valignano rendit son dernier soupir, le 20 janvier 1606, ce qui lia pour l'éternité le Visiteur à la ville de Macao. Il fut enterré dans l'Église de Saint-Paul (Église de la Mère-Dieu). Martin, l'un des quatre membres de l'ambassade Tenshō, quitta lui aussi le Japon en 1614 et s'exila à Macao, où il mourut en 1629. Il fut enterré dans la même église que Valignano[99], qui mourut avant d'avoir pu concrétiser son ultime projet : « réaliser le voyage projeté en Chine, visiter les prometteuses missions de ce pays et encourager en personne les missionnaires qui y [étaient] engagés[100] ».

BIBLIOGRAPHIE

Sources imprimées

Cruz, Gaspar da, O. P., Tratado em que se cõtam muito por esteso as cousas da China, cõ suas particularidades, e assim do reino d'Ormuz... [1569-1570], in Aníbal Pinto de Castro (introd.), Peregrinação de Fernão Mendes Pinto e Itinerário de António Tenreiro, Tratado das Cousas da China, Conquista do Reino de Pegu, Porto, Lello & Irmão Editores, 1984, pp. 775-887.

Fróis, Luís, Historia de Japam [1584-1594], vol. V, ed. José Wicki, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 1984.

Fróis, Luís, 1942, La première ambassade du Japon en Europe, 1582-1592, Tokyo, João do Amaral Abranches Pinto (ed.), Sophia University.

Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires jésuites (1702-1776). Chronologie, introduction, notices et notes par Isabelle et Jean-Louis Vissière, Coll. « Garnier-Flammarion », 1979.

Sande, Duarte de S. J., 1590, De missione legatorum Iaponensium ad Romanam curiam, rebusq; in Europa, ac toto itinere animaduersis dialogus... / ab Eduardo de Sande Sacerdote Societatis Iesu. - In Macaensi portu : in domo Societatis Iesu, at http://purl.pt/15122.

Valignano Alessandro, S. J., [1583] Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-64), Josef Wicki S. I. (annotations), Bibliotheca Instituti Historici S. I., vol. 2, Roma, Instituut Historicus Societatis Iesu, 1944.

Valignano, Alexandre, [1583] 1990, Les jésuites au Japon, Relation missionnaire, Jacques, Bésineau (trad.), Paris, Desclée de Brouwer / Bellarmin, « Christus » No. 72.

Appareil critique

Amaro, Ana Maria, 1999, "The Influence of Chinese Pharmacopeia in the Prescriptions of the Jesuit Dispensaries", Religion and Culture: an International Symposium Commemorating the Fourth Centenary of the University College of St. Paul – Macau, 28 November to 1 December 1994, John W. Witek (ed.), Macau, Instituto Cultural de Macau, Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco, pp. 111-129.

Balsamo, Jean, 1998, « Les premières relations des missions de la Chine et leur réception française (1556-1608) », Nouvelle Revue du XVIe Siècle vol.16, pp. 155-184.

Bernard, Henri, 1938, « Valignani ou Valignano, L'auteur véritable du récit de la première ambassade japonaise en Europe (1582-1590) », Monumenta Nipponica, juillet, vol.1, No.2, pp. 378-385.

Bernhardt, Mathieu, 2014, La Chine en partage : élaboration et diffusion des écrits de Matteo Ricci, Université de Genève.

Brockey, Liam Matthew, Journey to the East, Cambridge/London, The Belknap Press of Harvard Unversity Press, 2007.

Chan, Albert, 2015, Chinese Materials in the Jesuit Archives in Rome, 14th-20th Centuries: A Descriptive Catalogue, New York, Routledge.

Chang, Aloysius S.J., 1999, "The true Significance of the College of St. Paul", Religion and Culture: an International Symposium Commemorating the Fourth Centenary of the University College of St. Paul – Macau, 28 November to 1 December 1994, John W. Witek (ed.), Macau, Instituto Cultural de Macau, Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco, pp. 367-383.

Chang, T'ien-tsê (1933) 1969, Sino-Portuguese Trade from 1514 to 1644, a synthesis of Portuguese and Chinese sources, Leyden, Brill.

Cheng, Anne, 1997, Histoire de la pensée chinoise, Paris, Seuil.

Cooper, Michael, 2005, The Japanese mission to Europe, 1582-1590 : the journey of four samurai boys through Portugal, Spain and Italy, Folkestone, Global Oriental.

Cordier, Henri, 1911, « L'arrivée des Portugais en Chine », T'oung Pao, vol.12, No 4, Leyde, Brill, pp. 483-543.

Correia, Pedro Lage Reis, 2012, « La Compagnie de Jésus à Macao et en Asie Orientale : la transmission du christianisme dans les "espaces de frontières" (XVIe siècle), in Pédagogies missionnaires : traduire, transmettre, transculturer, Didier, Hugues & Larchers Madalena (sous la dir.de), Karthala « Mémoire d'Églises », pp. 261-276.

De Jésus, Stéphanie, 2014, L'image de l'Orient dans des récits de voyage portugais du XVIème siècle : vers une nouvelle image mythique de l'Orient, Bordeaux, Université Michel de Montaigne.

Didier, Hugues, 1998, « Chercher le Cathay et découvrir la Chine : les surprises des voyages portugais en Asie », Nouvelle Revue du XVIe Siècle, vol.16 No.1, « Extrême-Orient », pp. 21-33.

Étiemble, 1988, L'Europe chinoise vol.I : De l'Empire romain à Leibniz, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées ».

Étiemble, 1989, L'Europe chinoise vol.II : De la sinophilie à la sinophobie, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées ».

Gamarra, Pierre, 2000, Vie et prodiges du grand Amiral Zheng He, Paris, Mazarine.

Garry, Robert, 1970, « Les relations de la Chine et du Japon », Études internationales n°1, pp. 37-52.

Gernet, Jacques et ali, 1998, Dictionnaire de la civilisation chinoise, Paris, Albin Michel, Encyclopaedia Universalis.

Girard, Pascale & Viegas, João, 2013, Prisonniers de l'Empire Céleste : le désastre de la première ambassade portugaise en Chine 1517-1524, Paris, Chandeigne.

Hiroshi, Hino, 1999, "The Concept of China in sixteenth-century Europe and how it evolved: Textual Comparison of the Work of Gaspar da Cruz and González de Mendoza", Religion and Culture: an International Symposium Commemorating the Fourth Centenary of the University College of St. Paul – Macau, 28 November to 1 December 1994, John W. Witek (ed.), Macau, Instituto Cultural de Macau, Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco, pp. 353-365.

Hisanosuke Izui泉井久之助 & alii, 1969, De Sande Tenshō ken-Ō shisetsu ki天正遣欧使節记/デ・サンデ, Tokyo.

Hsia, Ronnie Po-chia, 2017, "Chinese Wisdom, Chinese Barbarity: Images of China in Europe 1580-1800", in Empires en marche : Rencontres entre la Chine et l'Occident à l'âge moderne (XVIe-XIXe siècles), Dejanirah Couto, François Lachaud (sous la dir. de), Paris, EFEO, pp. 65-76.

Huang Qichen, 1999, "The First University in Macau: The Colégio de São Paulo", Religion and Culture: an International Symposium Commemorating the Fourth Centenary of the University College of St. Paul – Macau, 28 November to 1 December 1994, John W. Witek (ed.), Macau, Instituto Cultural de Macau, Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco, pp. 249-269.

Julien, Stanislas, 1856, Histoire et fabrication de la porcelaine chinoise, Paris, Mallet-Bachelier.

Kōsaku, Hamada et ali, 1942, Tenshō nenkan ken'Ō shisetsu kenbun taiwaroku 天正年間遣歐使節見聞對話錄, Tokyo, Tōyō Bunko.

Landry-Deron, Isabelle, 2017, « Le moyen d'apprendre en Europe des Chinois mêmes ce que c'est que la Chine : L'impact des premières traductions du chinois publiées en France (XVII^{e}-XVIII^{e} siècles) », in Empires en marche : Rencontres entre la Chine et l'Occident à l'âge moderne (XVIe-XIXe siècles), Dejanirah Couto, François Lachaud (sous la dir. de), Paris, EFEO, pp. 275-285.

Lévy, André, 1998, « L'arrivée des Portugais en Chine: la perception chinoise d'après l'Histoire Officielle des Ming », Nouvelle Revue du XVIe Siècle, vol.16 No.1, « Extrême-Orient », pp. 7-19.

Liu, Yu, 2011, "The True Pioneer of the Jesuit China Mission : Michel Ruggieri", History of Religions, vol. 50 No.4, « Missionaries en China and Tibet», Chicago, The University of Chicago, pp. 362-383.

Loureiro, Rui Manuel, 2000, Fidalgos, Missionários e Mandarins. Portugal e a China no Século XVI, Lisboa, Fundação Oriente.

Loureiro, Rui Manuel, 1992, Um tratado sobre o reino da China: Dos padres Duarte Sande e Alessandro Valignano, Macau, Instituto Cultural de Macau.

Loureiro, Rui Manuel, 2018, « Revisitando as *Décadas da Ásia*: Algumas observações sobre o projecto historiográfico de João de Barros », *e-Spania* No 30.

Ma Huan, [1433] 1970, Ying-Yai Sheng-Lan : the overall survey of the ocean's shores, J.J.G. Mills (trad.), Londres.

Malatesta, Edward J. SJ, 1994, "Alessandro Valignano, Fan Li-an (1539-†1606), Strategist of the Jesuit Mission in China", in Review of Culture n°21 [reprint in Portrait of a Jesuit: Alessandro Valignano, Macau, Macau Ricci Institute, 2013, pp. 121–43]

Martinière, Guy, 1994, Le Portugal à la rencontre de "Trois Mondes" : Afrique, Asie, Amérique aux XV-XVI^{e} siècles, Paris, IHEAL.

Massarella, Derek, 2005, "Envoys and Illusions : the Japanese embassy to Europe, 1982-90, De Missione Legatorum Iaponensium, and the Portuguese viceregal embassy to Toyotomi Hideyoshi, 1591", in Journal of the Royal Asiatic Society, Series 3, vol.15 No.3, Cambridge, Cambrige University Press, pp. 329-350.

Massarella, Derek, 2012, Japanese Travellers in sixteenth-century Europe: A Dialogue Concerning the Mission of the Japanese Ambassadors to the Roman Curia (1590), J.F. Moran (transl.), London, The Hakluyt Society, Series III, volume 25.

Matos, Manuel Cadafaz de, 1999, "The Missions of Portuguese Typography in the South of China in the Sixteen and Seventeenth Centuries", Religion and Culture: an International Symposium Commemorating the Fourth Centenary of the University College of St. Paul – Macau, 28 November to 1 December 1994, John W. Witek (ed.), Macau, Instituto Cultural de Macau, Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco, pp. 73-88.

Menzies, Gavin, 2007, 1421, l'année où la Chine a découvert l'Amérique, Julie Sauvage (trad.), Paris, Intervalles.

Mish, John, 1964, "Creating an Image of Europe for China: Aleni's Hsi-Fang Ta-Wen", Monumenta Serica Journal of Oriental Studies vol. 23, Monumenta Serica Institute, pp. 1-87.

Moran, J.F., 1993, The Japanese and the Jesuits – Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan, London/New York, Routledge.

Moran, J.F., 2001, "The real author of the De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam... Dialogus : A Reconsideration", Japanese Studies n°2, pp. 7-21.

Mote, Frederick W. & Twitchett, Denis (sous la dir. de), 1998, Cambridge History of China volume 8: The Ming Dynasty, 1368-1644, Part 2, Cambridge, Cambridge University Press.

Ollé, Manel, 2008, "The Jesuit Portrayals of China between 1583-1590", Japanese Studies n°16, pp. 45-57.

Pierson, Stacey, 2013, From Object to Concept, Global Consumption and the Transformation of Ming Porcelain, Hong Kong, Hong Kong University Press, 169 p.

Pina, Isabel Murta, 2017, “Getting Ready for the China Mission: The Language Training of the Macanese Jesuits (16th-17th Centuries)”, in Empires en marche : Rencontres entre la Chine et l’Occident à l’âge moderne (XVIe-XIXe siècles), Dejanirah Couto, François Lachaud (sous la dir. de), Paris, EFEO, pp. 207-225.

Pires, Benjamin António Videira, 1999, “Introduction : the Antecedents and Context of the University College of St. Paul”, in Religion and Culture : an International Symposium Commemorating the Fourth Centenary of the University College of St. Paul, Macao, Institut Culturel de Macao, Institut Ricci, Université de San Francisco.

Ramalho, Américo da Costa, 1995, « O padre Duarte de Sande, S.I., verdadeiro autor do De Missione legatorum Iaponensium ad romanum curiam... Dialogus », Humanitas, XLVII, pp. 777-789.

Rienstra, Howard, 1986, Jesuit letters from China 1583-84, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Romano, Antonella, 2016, Impressions de Chine, L’Europe et l’englobement du monde (XVIe-XVIIe siècle), Paris, Fayard, « L’épreuve de l’histoire ».

Song, Gang, 2019, Giulio Aleni, Kouduo richao, and Christian–Confucian Dialogism in Late Ming Fujian, Sankt Augustin, Monumenta Serica Institute; Abingdon and New York, Routledge.

Vergnaud, Jean-François, 1998, « La Chine du XVIe siècle : "ni barbare ni stationnaire, ni solitaire" », Nouvelle Revue du XVIe Siècle, vol.16 No.1, « Extrême Orient », pp. 35-60.

Vermander, Benoît, 2012, Les jésuites et la Chine De Matteo Ricci à nos jours, Bruxelles, Lessius.

Volpi, Vittorio, 2012, Allessandro Valignano 1539-1606 : Un jésuite au Japon, Robert Kremer et Florence Leroy (trad.), Paris, Salvator.

Witek, John W., S. J., 1999, “With a view towards Japan : Alessandro Valignano and the Opening of the College in Macau”, Religion and Culture: an International Symposium Commemorating the Fourth Centenary of the University College of St. Paul – Macau, 28 November to 1 December 1994, John W. Witek (ed.), Macau, Instituto Cultural de Macau, Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, San Francisco, University of San Francisco, pp. 51-67.

Yuuki, S.J., 1999, “The College of St. Paul of Macau and the Church of Japan”, Religion and Culture: an International Symposium Commemorating the Fourth Centenary of the University College of St. Paul – Macau, 28 November to 1 December 1994, John W. Witek (ed.), Macao, Instituto Cultural de Macau, Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, Université de San Francisco, pp. 277-297.

NOTES

1. Valignano cherche alors des moyens d’améliorer la situation difficile des jésuites au Japon. Il rédige à ce titre le *Sumario*, un traité qu’il aurait achevé en 1581 (l’unique manuscrit préservé est cependant daté de 1583). Correia explique à propos des idées de Valignano sur le Japon : « Il était fondamental de créer un climat d’harmonie avec la société japonaise, en sorte que celle-ci ne vît pas la Compagnie comme un corps étranger ou hostile. D’après le Visiteur, un changement d’attitude était une obligation pour qu’ultérieurement les chrétiens japonais pussent se sentir intégrés. Il importait de bien voir que les convertis vivaient immergés dans un cadre culturel et

social antérieur à l'arrivée du christianisme. » (Correia 2012, p. 272). Pour une présentation et une traduction en français du *Sumario*, voir Valignano 1990. Pour une monographie sur la présence des jésuites au Japon et les positions de Valignano, voir Moran 1993. Pour une présentation détaillée du projet d'ambassade, ses objectifs, son déroulement et ses résultats, voir Moran 1993, pp. 6-19.

2. Voir à ce sujet Massarella 2005, pp. 330-331 et p. 339. Voir aussi l'ouvrage de Cooper 2005. Voir enfin Bernard 1938, pp. 379-380.

3. Romano 2016, p. 93. Mancio Itō était le représentant principal de l'ambassade. Comme le précise Joseph Moran en se basant sur le *Apología* de Valignano paru en 1598 : « *Hara Martinho and Nakaura Julião went not as legates but as companions of the two legates, but they too were of the nobility*. » (Moran 1993, p. 15)

4. Moran 1993, p. 107. C'est Valignano lui-même qui donna pour instruction aux adolescents japonais de noter leurs impressions au cours de leur voyage. Elles ne furent cependant jamais publiées dans leur version originale authentique (Massarella 2005, p. 337). Voir aussi Massarella 2012, pp. 21-22.

5. Nous utiliserons par la suite la forme abrégée du titre de cet ouvrage : « *De Missione* ».

6. Moran 1993, p. 107.

7. Sande, Duarte de S. J. 1547-1600, *De missione legatorum Iaponensium ad Romanam curiam, rebusq; in Europa, ac toto itinere animaduersis dialogus...* / ab Eduardo de Sande Sacerdote Societatis Iesu. - In Macaensi portu : in domo Societatis Iesu, 1590, 412 p. at http://purl.pt/15122 (consulté le 2 septembre 2018). Voir aussi le scan mis en ligne par l'Université de Séville at https://archive.org/details/ARes71522/page/n21 (consulté le 10 octobre 2018).

8. Massarella 2012.

9. Voir à ce sujet Garry 1970, pp. 37-38.

10. Citons *L'Histoire des Mongols appelés par nous Tartares* du franciscain italien Giovanni dal Piano dei Carpini (Jean de Plan Carpin, 1182-1252), le *Voyage dans l'Empire mongol* du franciscain flamand Guillaume de Rubrouck (1210 ?-1293 ?) et la *Description du monde* (*Il Milione*) de Marco Polo (1254-1324).

11. Vermander 2012, p. 15.

12. *Ibidem*.

13. Didier 1998, pp. 28-29.

14. Hsia 2017, p. 67.

15. Romano 2016, p. 86.

16. Dans le reste du *De Missione*, un autre cousin, nommé Lino, est présent dans les entretiens. Comme le précise Massarella (*op.cit*. p. 9) : « *Leo and Lino are described respectively as "brother of the king of Arima" and "brother of the prince of Ōmura, both of whom are cousins of Michael on their fathers' side" who had "never been out of Japan". They were indeed historical persons and Michael's cousins. Leo was Arima Sumizane (or Matazaemon), younger brother of Arima Harunobu, and Lino was Ōmura Suminobu, a son of Ōmura Sumitada and younger brother of Ōmura Yoshiaki, Sumitada's heir*. »

17. Bernard 1938, p. 87.

18. Romano 2016, p. 95.

19. Massarella 2012, p. 8. Le protestantisme notamment fait l'objet de censure, même s'il est évoqué dans le *De Missione*, où il est présenté comme une hérésie (Massarella 2005, p. 330 et p. 338). Les passages à propos de la situation économique, sociale et politique en Europe sont par ailleurs considérés comme « subjectifs » par les chercheurs (Massarella 2005, p. 338). On peut penser que s'il y a une forme de censure et que l'image de l'Europe est volontairement biaisée dans le *De Missione*, c'est sans doute également le cas concernant le Royaume de Chine.

20. Bernard 1938, p. 379. Il y a une controverse au sujet de l'identité réelle de l'auteur du *De Missione*, certains chercheurs penchant pour Valignano, d'autres pour Duarte de Sande (notamment Costa Ramalho, le traducteur de l'ouvrage en portugais) (voir notamment Ramalho

1995). Après une étude approfondie de la question, et notamment l'analyse de la correspondance des deux hommes avec leurs supérieurs, Joseph Moran est arrivé à la même conclusion que Henri Bernard : Valignano en est le véritable auteur (voir à ce sujet Moran 2001). Massarella vient étayer cette théorie lorsqu'il écrit qu'il voit derrière Michael l'alter ego de Valignano (Massarella 2005, p. 340). Nous nous rangeons aussi du côté de cette attribution de paternité, reconnaissant toutefois qu'en tant que traducteur, Duarte de Sande a largement contribué à la rédaction de l'ouvrage, sans compter sa part active dans la mise en forme du récit (sous forme de dialogues), sur les instructions de Valignano (voir Bernard 1938, pp. 381-383).

21. *Ibidem*, p. 379.

22. Romano 2016, p. 100. Voir aussi Massarella 2012, pp. 20-21.

23. Même si Macao est un comptoir portugais et que l'accès au territoire chinois est difficile — les membres de l'ambassade y seront cantonnés sans possibilité de voyager librement en Chine — Macao se trouve néanmoins géographiquement situé en terre chinoise. Par ailleurs, les chapitres du *De Missione* qui nous intéressent sont principalement consacrés au « Royaume de Chine », et non au comptoir portugais de Macao (le chapitre XXXII plus particulièrement).

24. Vermander 2012, p. 15. La porte entre Macao et le reste du territoire chinois est cependant sévèrement gardée et il reste très difficile de pénétrer en Chine.

25. Massarella 2012, p. 35, note 1.

26. Bernard 1938, p. 380.

27. Massarella 2012, p. 36.

28. *Ibidem* p. 35.

29. Dans la suite du texte, l'auteur prendra soin de donner entre parenthèses, pour chaque passage du *De Missione* concerné, les pages de la traduction anglaise de référence.

30. *Colloquium* II p. 54. Sauf mention contraire, toutes les traductions insérées dans le présent article (de l'anglais vers le français) sont de l'auteur.

31. Martinière 1994, p. 65 : « La Chine du Sud, celle de Canton, connut ainsi ses premiers contacts directs avec les Portugais vers 1513 et 1515 grâce à Jorge Alvares et ses compagnons. Pouvait-il en être autrement puisque les jonques chinoises fréquentaient régulièrement le port de Malaisie ? Outre les feuilles de bétel que mâchaient traditionnellement les Indiens, les Portugais étaient ainsi parvenus en accès direct aux lieux de cultures de l'opium, du musc, de la rhubarbe, du camphre, du benjoin : parfums, onguents, aromates, drogues de toutes sortes à usage de médecine s'ajoutaient aux épices. » Voir aussi Cordier 1911, pp. 512-524. Comme le fait remarquer Hugues Didier, les contacts officiels entre Chinois et Portugais s'avèrent toutefois tragiques en ce début de siècle, notamment pour la première ambassade portugaise, parvenue non sans mal à Pékin en 1520 : « les envoyés du Portugal [furent] traités en criminels, emprisonnés puis exécutés, à l'exception de trois hommes qui ne purent témoigner des malheurs advenus à l'ambassade que treize ans après, en 1534. Bien mauvais début ! Pendant trente ans, de 1522 à 1552, les relations sino-portugaises se limitèrent à des activités de contrebande dans la région de Canton. Elles se développèrent ensuite lorsque les navigateurs venus d'Occident surent nouer des liens avec les pirates de la région et surtout s'imposer comme intermédiaires commerciaux avec le Japon. Ces mésaventures aident à comprendre pourquoi les textes portugais s'étendent au moins autant sur le monde carcéral chinois que sur la nature et les activités de la minorité musulmane. Grâce à eux nous savons tout sur les interrogatoires, les jugements, les supplices, les cachots et les cangues. Un des rares survivants de la première ambassade, Cristóvão Vieira, fit une description horrible d'un bourreau cannibale. Il est à peine exagéré de dire que pendant tout le XVI^{e} siècle, la connaissance de la Chine en Europe passe par les captifs. » (voir Didier 1998, pp. 26-27). Les malheurs de cette première ambassade contribuèrent grandement à véhiculer de la Chine une image très négative. Voir à ce sujet Girard & Viegas 2013.

32. Massarella 2012, p. 56 note 4. Henri Cordier explique les raisons qui ont poussé le gouvernement chinois à accepter la présence des Portugais à cet endroit : « Quelques historiens

prétendent que les Portugais, ayant aidé les autorités chinoises du Kouang-Toung à détruire les innombrables pirates (*ladrone*) qui désolaient l'estuaire de la rivière de Canton, obtinrent la permission de s'établir dans la partie de l'île de Hiang-chan 香山, consacrée à la déesse A-ma, dont le port *A-ma-ngao*亞媽澳 ou *Ngao-men* 澳門 est l'origine du nom de Macao. » (Cordier 1911, pp. 524-525). Henri Cordier cite plus loin un passage de *l'Histoire de la Chine* du Père de Mailla (chapitre XI) : « Macao est une petite île remplie de rochers qui la rendent difficile d'accès : elle servait autrefois de retraite aux pirates qui désolaient les côtes voisines. Les Portugais qui allaient aux Indes, ayant abordé à l'île de Sancian, pour commercer avec les Chinois, et la trouvant déserte, bâtirent sur la plage quelques cabanes, qui leur servaient d'abri en attendant leur cargaison ; aussitôt que leurs vaisseaux étaient chargés, ils remettaient à la voile [*sic*], abandonnant ainsi leurs petites habitations. Le gouvernement chinois qui avait à cœur de détruire les écumeurs de mer, proposa de leur céder Macao, à condition d'en chasser les pirates : ces étrangers saisirent cette occasion de s'établir en Chine, et quoiqu'inférieurs en nombre aux brigands, ils vinrent à bout de les expulser et formèrent une bourgade très peuplée.» (*Ibidem* p. 526). Voir aussi *Description de la Chine* du Père Du Halde (chapitre 1 p. 234) ; *Voyage aux Indes et à la Chine* de Sonnerat (1782, chapitre II, pp. 6/7) ; *Voyage commercial et politique aux Indes Orientales* de Félix Renouard de Sainte Croix (1810, chapitre III, pp. 70/1). Les sources chinoises confirment ces faits. Voir notamment Chang 1933, pp. 44-45, cité in Lévy 1998, p. 12.

33. Malatesta 1994, p. 35. André Lévy explique : « Sans doute y avait-il dans le souci des autorités à ne pas laisser les Portugais remonter plus au nord, l'inquiétude de les voir s'allier à de puissants chefs de pirates chinois. En dépit de la mobilité de leurs navires et de leur puissance de feu, les Portugais étaient trop peu nombreux pour déstabiliser un Etat organisé qui avait une longue expérience de la lutte contre la piraterie. Le *modus vivendi* de l'installation à Macao était de nature à satisfaire les deux parties. En n'ouvrant que la seule fenêtre de Canton, l'administration chinoise maintenait le cordon sanitaire sans se priver de la manne économique d'un commerce extérieur favorable. Le risque d'une conquête du pays par la mer, sans aucun précédent, devait lui paraître impensable. » (Lévy 1998, p. 18).

34. Martinière 1994, p. 75 : « [... le développement du comptoir connut son "âge d'or" entre 1580 et 1600, autour d'activités commerciales intenses. Macao rivalisa alors avec la capitale officielle du Gouvernement des Indes, Goa, et reçut en 1586 le nom de "Cidade do Nome de Deos na China" ». Macao restera une colonie portugaise pendant près de 400 ans. Depuis 1999, elle est devenue, au même titre que Hong Kong, une Région Administrative Spéciale de Chine.

35. Pour avoir une idée de la population locale de l'époque, on peut s'appuyer sur le témoignage du Père Luís Teixeira qui écrit en 1568 que 6 000 chrétiens environ vivent à Macao, ce qui représente un nombre important (Pires 1999, p. 30).

36. *Ibid*em.

37. *Ibid*.

38. Witek 1999, p. 54.

39. Amaro 1999, p. 113.

40. Massarella note une certaine confusion dans les dates (Massarella 2012, p. 145, note 2).

41. Massarella 2012, p. 440, note 1.

42. *Ibid.* p. 438, note 1, citant Fróis 1984, pp. 186-188. Du même auteur et sur le sujet qui nous intéresse présentement, voir aussi Fróis 1942. Joseph Moran précise à propos du retour de l'ambassade au Japon : « *There was a tremendous welcome for them at Nagasaki, joyful reunion with families, including the daimyō of Arima and Ōmura, relief among the Christians, and hopes that the coming of the Visitor signaled an end to the fear and harassment they had suffered since 1587, when Toyotomi Hideyoshi had issued edicts expelling all the missionaries and proscribing Christianity*. » (Moran 1993, p. 16)

43. Mote & Twitchett 1998, 8, p. 14, pp. 436-439.

44. Jean-François Vergnaud explique que sous la dynastie des Ming « environ un sixième de la population vivait dans des centres urbains ou à forte concentration humain. » (Vergnaud 1998, p. 36).

45. Les grandes villes se développent en Chine avec ampleur dès la dynastie des Song (960-1279). Comme le relève Jean Chesneaux : « [L'essor commercial], particulièrement sensible dans le bassin du Yangzi, au Sichuan et sur les côtes du Sud-Est, provoque le développement de grosses agglomérations urbaines dans l'intérieur et de ports très actifs sur les côtes du Fujian et du Zhejiang (Quanzhou, Fuzhou, Wenzhou), d'où sont exportées principalement des céramiques chinoises et où sont importés des produits de luxe. La civilisation du XI^e^ au XIII^e^ siècle en Chine est une civilisation typiquement urbaine [...] » (Gernet 1998, p. 184).

46. Comme l'explique Jean-François Vergnaud : « Contrairement à une autre idée convenue, en dehors des catastrophes, les Chinois furent pendant les cinq ou six derniers siècles de l'empire, les individus les mieux nourris d'Asie, et peut-être même du monde. » (Vergnaud 1998, p. 36).

47. Massarella 2012, pp. 442-443.

48. Massarella 2012, p. 443.

49. Massarella 2012, p. 442.

50. Massarella 2012, p. 416, note 1.

51. Sur les invasions tartares et les témoignages des missionnaires à ce sujet, voir Romano 2016, pp. 179-260.

52. Massarella 2012, note 1 p. 418.

53. Traditionnellement utilisé pour soigner – entre autres maux – la syphilis. C'est un fait avéré que les jésuites avaient souvent recours aux remèdes chinois dans leurs dispensaires en Asie, et qu'ils en ont régulièrement vanté l'efficacité. Voir à ce sujet Amaro 1999, pp. 111-129.

54. Massarella 2012, note 3 p. 422.

55. Pour des ouvrages sur la production de porcelaine chinoise à cette époque, voir Julien 1856 et Pierson 2013 (voir plus particulièrement les chapitres 1 et 2).

56. Le premier sera Matteo Ricci, en 1598.

57. Massarella 2012, p. 424. C'est principalement au XV^e^ siècle, sous les règnes des empereurs Yongle 永樂 (r.1402-1424) puis Xuanzong 宣宗 (r.1425-1435) de la dynastie des Ming, que la Chine lança de grandes expéditions maritimes. L'amiral chinois le plus célèbre fut l'eunuque Zheng He 鄭和 (1371-1433), qui commanda sept expéditions d'envergure entre 1405 et 1433, en Asie du Sud et du Sud-Est, au Moyen-Orient et jusqu'aux côtes de l'Afrique orientale (Mozambique), dans des buts commerciaux et diplomatiques (voir à ce sujet Gamarra 2000). C'est à Ma Huan 馬歡, interprète et compagnon de route de Zheng He, que nous devons le récit détaillé de ces expéditions, sous le titre *Ying ya sheng lan* 瀛涯勝覽 (*Merveilles des Océans*) (voir Ma Huan 1433). L'expédition de 1421 suscite particulièrement l'attention des chercheurs : d'aucuns estiment en effet qu'à cette occasion la flotte chinoise aurait atteint le continent américain, soit 71 ans avant Christophe Colomb (voir à ce sujet Menzies, 2007). Les expéditions maritimes furent par la suite abandonnées, jugées trop onéreuses.

58. Voir aussi Vergnaud 1998, p. 42 : « Avec les paysans, le mandarinat — lettrés et fonctionnaires — est l'autre pilier de l'empire chinois. » Plus loin, p. 45, il explique : « Le système des concours et le système éducatif fournissaient à l'Etat des hommes dociles, capables de manier la langue administrative et de perpétuer la tradition [...] ». Comme l'explique Anne Cheng, le système des examens est très encadré, et restera la norme du système de recrutement des fonctionnaires durant des siècles : « C'est par un décret de 1313 de l'empereur Renzong des Yuan que les Quatre Livres et les Classiques dans les commentaires de Zhu Xi s'imposent au programme des examens mandarinaux, constituant une nouvelle orthodoxie qui devait se maintenir pendant six siècles jusqu'à l'abolition définitive du système des examens en 1905. » (Cheng 1997, p. 495). Mais ce système de recrutement n'est pas simplement une façon de recruter les lettrés les plus savants et les plus compétents. Il est surtout « un parfait instrument de soumission » (*Ibidem* p. 558).

59. Nous passerons néanmoins sur ces descriptions du système administratif chinois, qui sont assez fastidieuses.
60. Massarella 2012, p. 431.
61. *Ibidem* p. 432.
62. Le terme chinois pour désigner ces trois sagesses — confucianisme, taoïsme et bouddhisme — est effectivement « *san jiao* 三教 », littéralement « trois enseignements ».
63. Si le confucianisme et le taoïsme sont apparus à l'époque pré-impériale en Chine (époque des Printemps et des Automnes), le bouddhisme arrive plus tardivement, au début de notre ère. Sous la dynastie des Ming (1368-1644), même si le confucianisme est la philosophie prédominante, on remarque toutefois une forme de syncrétisme entre les trois enseignements (*san jiao he yi* 三教合一). Sur le confucianisme, voir Cheng 1997 pp. 54-85 ; sur le taoïsme, voir *Ibid*. pp. 102-131 ; sur le bouddhisme, voir *Ibid*. pp. 328-349 ; enfin, sur le syncrétisme chinois, voir *Ibid*. pp. 515-518.
64. Sur François Xavier, voir notamment Cordier 1911, pp. 529-543. L'idée d'évangéliser la Chine est alors assez récente : François Xavier fut l'un des premiers à conseiller une évangélisation de la Chine, en 1552 (voir Didier 1998, pp. 25-26).
65. Massarella 2012, pp. 436-437.
66. Nous avons choisi de nous limiter aux ouvrages les plus importants de l'époque. La publication de traités et d'ouvrages sur la Chine se multiplie en effet Europe à cette période, avec la volonté de détacher la Chine du Japon et de mettre en avant les différences entre les deux pays, notamment au niveau des mœurs de leurs populations. Voir Romano 2016, pp. 95-96. Voir aussi Bernhardt 2014, chapitre I.
67. De Jésus 2014, note 6 p. 13.
68. Fernão Mendes Pinto (1509?-1583) était un voyageur, commerçant et mercenaire portugais. Il est l'auteur de l'ouvrage *Peregrinação* (rédigé en 1558 et publié en 1614) dans lequel il relate son voyage en Orient.
69. De Jésus 2014, pp. 157-158.
70. Bernardino de Escalante (1537-1605) était un soldat, prêtre et géographe espagnol. Mendoza s'inspira plus particulièrement du *Discurso* pour rédiger la partie de son *Historia* concernant la langue et l'écriture chinoises.
71. João de Barros (1496-1570) était un écrivain, historien et linguiste portugais. Il est l'auteur des *Décadas da Ásia,* sur la présence portugaise dans les mers d'Orient. Voir à ce sujet Loureiro 2018.
72. Balsamo 1998, p. 176.
73. *Ibidem* pp. 176-177.
74. Même si Cruz a pointé du doigt certains défauts du fonctionnement de la société chinoise, la corruption notamment (Hiroshi 1999, p. 353-365).
75. François Xavier, *Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta*, vol.1, *Sancti Francisci Xaverii epistolas aliaque scripta complectens quibus praemittitur ejus vita a p. Alexandro Valignano S.J. ex India Romam missa*, 1 p. 158 ; trad. Romano 2016, p. 87.
76. Romano 2016, p. 95.
77. Sur Michele Ruggieri, voir Rienstra 1986 ; voir aussi Liu 2011 ; voir enfin Brockey 2007 pp. 30-33.
78. Sur Matteo Ricci, voir Romano 2016, pp. 113-143. Voir aussi Vermander 2012, pp. 19-22. Ricci laissa notamment à la postérité sa *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*, récit de ses vingt-sept années passées en Chine en tant que missionnaire, traduite en latin par Nicolas Trigault et publiée en 1615. Ronnie Po-chia Hsia explique à ce sujet : « *Ricci, through Trigault, transmitted to Europe information on the geography, economy, agriculture, technology, arts, civil examination system, political institutions, rituals and ceremonies of China; he described the costumes and physical appearances of the Chinese, as well as their superstitions and evil customs – geomancy, infanticide, etc.) and their religious beliefs* » (voir Hsia 2017, p. 68).
79. Ollé 2008, p. 48 et pp. 52-53.

80. François Xavier est très tôt convaincu que « la conversion du Japon, de tout l'Extrême-Orient, dépend de celle de la Chine ». Il relève en effet une forte influence de la culture chinoise sur les pays voisins. Il tentera d'ailleurs de pénétrer à Canton (sans autorisation) : « la jonque le dépose sur un îlot au large de la ville. Il y meurt de fièvre après quelques jours, le visage tourné vers les côtes chinoises. » (cf. Vermander 2012, p. 19)

81. Romano, 2016, p. 86.

82. *Ibidem*, p. 87.

83. Ollé 2008, p. 53.

84. *Ibidem*, pp. 53-54.

85. Bernhardt 2015, p. 187.

86. Massarella 2012, p. 18.

87. Cette traduction anglaise a été publiée en 1599 par le géographe, historien, diplomate et traducteur Richard Hakluyt (1552-1616), dans la seconde édition de *The principal navigations, voyages, traffiques, and discoveries of the English nation*, au chapitre 47, sous le titre *An excellent treatise of the kingdom of China, and of the estate and government thereof.* C'est à partir de cette version qu'aurait été réalisée la traduction en portugais (Loureiro 1992). Massarella raconte que l'exemplaire qui servit de base à Richard Hakluyt provient du butin dérobé au navire portugais *Madre de Deus* saisi par les Anglais en 1592 (Massarella 2005, p. 337).

88. Romano 2016, p. 89. Ces désordres concernent des mœurs dissolues, « la tyrannie des mandarins, la lâcheté des sujets (en particulier face aux Tartares), la cruauté et l'absence d'humanité, le vol et la pratique de péchés odieux » (*Ibidem*).

89. Massarella 2012, p. 15 : « De Missione was not intended for a European readership but as a text for Latin studies in Jesuit seminaries and as a guide for the Japanese to things European. » Voir aussi Massarella 2005, p. 338. Il était prévu à l'origine qu'il soit traduit en japonais, mais la personne chargée de cette mission mourut avant de la mener à bien : « Valignano had planned for a Japanese edition to be published simultaneously but the individual to whom this task was given, Jorge de Loyola, who had accompanied the boys to Europe, died in August 1589, and the proposal was dropped, the reasons for wich can only be surmised. » (Massarella 2005, p. 337). La première édition japonaise ne verra le jour qu'au XX^{e} siècle, en 1935, sous la direction du linguiste Izui Hisanosuke 泉井久之助 (1905-1983). Elle fut rééditée en 1969, sous le titre Tenshō ken'ō shisetsuki 天正遣欧使節记/デ・サンデ (voir Kōsaku 1942 et Hisanosuke 1969). On comprend cependant à l'issue de notre étude que le lectorat visé n'est pas essentiellement japonais : il s'agit également d'attirer le lectorat européen : « il ne faut sans doute pas exclure un horizon européen, sinon de lecture du moins de monstration, notamment dans le nouveau contexte de compétition entre ordres missionnaires. » (Romano 2016, p. 100). À noter que la première version intégrale publiée en Europe en langue moderne date de 1997 seulement : il s'agit d'une traduction en portugais par Américo Da Costa Ramalho, publiée à Macao sous le titre *Díalogo sobre a missão*. Voir à ce sujet Correia 2012, note 27 p. 274.

90. Massarella 2005, p. 341. Comme l'explique Massarella, ce parti pris des auteurs du *De Missione* risque d'avoir des répercussions négatives sur le lectorat visé (à savoir un lectorat japonais). On peut raisonnablement se poser la question du bien-fondé d'une telle stratégie : « *Not only did it run the risk of demoralising its intended audience, and creating resentment, even outright hostility among them because of the constant belittling of their mother country, but, had it become more widely avaible in Japanese, De Missione, with its emphasis on the supremacy of the papacy and the ritual of obeisance, risked provoking an even more furious anti-Christian backlash from the individual who was reuniting the country and bringing the wars of the sengoku jidai to a close, Toyotomi Hideyoshi*. » (Massarella 2005, p. 347).

91. Romano 2016, p. 98. Voir aussi Massarella, pp. 6-7. Il faut néanmoins noter que l'idée d'évangéliser la Chine remonte à la première moitié du XVI^{e} siècle, notamment à travers les observations de François Xavier. Voir *supra* note 75.

92. Bernhardt 2015, p. 185.

93. *Ibidem* pp. 185-186.
94. *Ibidem* p. 186. Plusieurs autres jésuites laissèrent à la postérité des récits sur la Chine : voir notamment *De bello tartarico historia* (1654), *Sinicae Historiae Decas Prima* (1658) et *Novus Atlas Sinensis* (1662) de Martino Martini (1614-1661) ; *Nouvelle relation de la Chine* (1690) de Gabriel de Magalhães (1610-1677) ; et *Confucius Sinarum philosophus sive scientia Sinensis latine exposita* (1687) de Philippe Couplet (1623-1693). En Europe, d'une façon générale, la Chine continua de fasciner, surtout sous le siècle des Lumières (XVIII[e] siècle). Les jésuites et leurs longues correspondances, au-delà des questions religieuses, permirent de diffuser la culture chinoise, et les *Lettres édifiantes et curieuses* qu'ils nous ont laissées furent autant de témoignages qui fascinèrent tout un public d'intellectuels français de l'époque, au premier rang desquels Montesquieu (1689-1755) et Voltaire (1694-1778). L'image renvoyée de la Chine resta toujours à peu près la même : on loua sa philosophie et son modèle administratif, ou vanta la courtoisie et la diligence de sa population. Voir *Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires jésuites* 1979. Voir aussi Étiemble 1988 et Étiemble 1989. Voir encore Hsia 2017, pp. 71-72. Voir enfin Landry-Deron 2017, p. 279
95. Voir à ce sujet Correia 2012, pp. 275-276. Sur la présence des jésuites en Chine entre 1579 et 1724, voir la monographie de Brockey 2007.
96. L'idée est de s'adapter aux coutumes locales, de s'appuyer sur les élites locales et nationales, d'introduire le savoir occidental (notamment à travers les sciences et techniques), de se montrer ouvert aux valeurs chinoises. Voir à ce sujet Vermander 2012, pp. 22-30. Cette attitude ne sera pas longtemps admise par Rome et entraînera la « Querelle des rites ». Le coup de grâce sera donné par Clément XI avec un édit promulgué en 1704 condamnant les rites chinois.
97. Voir à ce sujet Huang 1999, pp. 249-269. Voir aussi Chang 1999, pp. 367-383. Sur les jésuites de nationalité chinoise formés à Macao, voir Pina 2017. Le Collège de Saint-Paul resta en place jusqu'à l'expulsion des jésuites du territoire chinois et la fermeture de tous les collèges jésuites en 1762.
98. Yuuki 1999, p. 287. Martin, Mancio et Julian furent ordonnés prêtres en 1608. Mancio mourut à Nagasaki en 1612. Martin s'exila à Macao en 1614 (l'année où un édit fut promulgué au Japon pour en chasser tous les missionnaires chrétiens) et y décéda en 1629 : « *He spent the last fifteen years of his life in Macao, preaching, hearing confessions, and living as a member of the Jesuit community*. » Julián resta au Japon, où il dut vivre caché. Il mourut en martyre en 1633. Quant à Michael, il quitta l'ordre des jésuites, probablement en 1601, avant d'apostasier. (Moran 1993, pp. 18-19)
99. Massarella 2012, p. 30.
100. Volpi 2012, p. 267.

RÉSUMÉS

Si le *De Missione* constitue un témoignage précieux sur le voyage de la première ambassade catholique japonaise en Europe, on y trouve également de nombreuses informations sur d'autres pays, les membres de l'ambassade Tenshō partageant leurs impressions – ou celles des jésuites qu'ils rencontrent – sur les différents lieux traversés. C'est ainsi que de nombreux passages sont consacrés au territoire chinois, qui fut, à travers la colonie portugaise de Macao, la première escale de leur voyage à l'aller, et la dernière escale de leur voyage au retour. S'appuyant sur le texte original en latin ainsi que sur la traduction anglaise de Joseph Moran, nous avons relevé l'ensemble des propos relatés dans le *De Missione* concernant la géographie, les mœurs et

l'administration chinoises de l'époque, offrant ainsi un portrait nuancé du Royaume de Chine de la fin du XVIe siècle. Nous avons également comparé la représentation de la Chine dans le *De Missione* avec celle donnée dans d'autres ouvrages d'importance de l'époque.

The *De Missione* is well known to be a precious testimony from the first Japanese Catholic envoys to Europe. But it also contains a lot of information about other countries: Tenshō ambassy pilgrims like sharing their impressions about the places they visit. Many passages are concerned with the Chinese territory: Macau, former Portuguese colony, was indeed the first and last layover of their journey. Focusing on the original Latin manuscript as well as on its English translation by Joseph Moran, we listed all references to China (geography, customs, administration...) so we could sketch a nuanced image of the Kingdom of China in the late sixteenth century. We will also compare the representation of China in the *De Missione* with other important works of the time.

Aunque el De Missione es un valioso registro del viaje de la primera embajada católica japonesa en Europa, también contiene mucha información sobre otros países, ya que los miembros de la embajada Tenshō comparten sus impresiones –o las de los jesuitas que conocieron– sobre los distintos lugares por los que pasaron. Así, muchos pasajes están dedicados al territorio chino, que fue, a través de la colonia portuguesa de Macao, la primera parada en su viaje de ida, y la última en su regreso. Basándonos en el texto original en latín y en la traducción al inglés de Joseph Moran, hemos tenido en cuenta todas las afirmaciones que se hacen en el De Missione sobre la geografía, las costumbres y la administración de China en aquella época, ofreciendo así un retrato matizado del Reino de China a finales del siglo XVI.

INDEX

Mots-clés : Chine, Japon, XVIe siècle, dynastie Ming, jésuites, De Missione, témoignage, récit de voyage
Palabras claves : China, Japón, siglo XVI, dinastía Ming, jesuitas, De Missione, testimonio, diario de viaje
Keywords : China, Japan, 16th century, Ming Dynasty, Jesuits, De Missione, testimony, travelogue

AUTEUR

SOLANGE CRUVEILLÉ

Université Paul-Valéry, Montpellier 3, ReSO EA 4582
Solange Cruveillé est sinologue et Maître de conférences en Langue et littérature chinoises à l'Université Paul-Valéry Montpellier III.
Signature institutionnelle : Univ Paul Valéry Montpellier 3, ReSO EA 4582, F34000, Montpellier, France
solange.cruveille[at]univ-montp3.fr

Encounters? The *De missione dialogus*, its Cosmographic Discourses, and the Global Projection of Christian Europe's Alleged Superiority

Rencontres ? Le dialogue De missione *et ses discours cosmographiques comme projection globale de supériorité alléguée de l'Europe chrétienne*
Encuentros? El diálogo De missione *y sus discursos cosmográficos como proyección global de la presunta superioridad de la Europa Cristiana*

Angelo Cattaneo

Introduction

1 The work entitled De missione legatorum Iaponensium ad Romanam curiam, rebusque in Europa, ac toto itinere animadversis dialogus ex ephemeride ipsorum Legatorum collectus («A dialogue concerning the sending of the Japanese legates to the Roman Curia, on European matters and the itinerary they observed, composed from the notes of the Legates») was written in Spanish by Alessandro Valignano S. J. (1539-1606) between 1588 and 1589, immediately after the landing in Macau of Chijiwa Seizaemon Miguel (1569?-1633), Itō Mansho (1570-1612), Nakaura Julião (1568-1633), and Hara Martinho (c. 1570-1629), the four Japanese legati, accompanied by their tutor and mentor Diogo de Mesquita S. J. (1553-1614) and two Japanese Jesuit brothers (irmãos) Jorge de Loyola (1562-1589) and Constantino Dourado (1567?-1620) who served as their attendants. The notes were transformed into a dialogue, divided into 34 colloquia (or dialogues) and translated into Latin by Duarte de Sande S. J. (1531-1600), probably the most skilled Humanist in the missions in Southeast Asia[1]. The De missione was published in Macau by the Jesuit press between 1589 and 1590 under the supervision of

Valignano and Mesquita[2], who had personally acquired the press and two sets of Latin and Japanese (katakana) movable types in Lisbon in 1586 and became responsible for the itinerant Jesuit press in Japan until he died near Nagasaki in 1614[3].

2 The *De missione... dialogus* (from here onward *De missione*), is a text of missionary politics, diplomacy, propaganda and pedagogy, in the form of an imaginary dialogue. Its main character and speaker, Michael, that is Chijiwa Seizaemon Miguel, plays the part of one of the two boys, the other is Itō Mansho, who were sent to Europe to pay homage to the pope, on behalf of three Christian *daimyō* (feudal lords) of the Kyūshū: Ōtomo Sōrin (1530-1587, baptized in 1578), Ōmura Sumitada (1532-1587, baptized in 1563), and Arima Harunobu (1567-1612, baptized in 1579). Two fictional characters, Leo, in reality Arima Sumizane, the cousin of Michael and the younger brother of Arima Harunobu, and Lino impersonate two Japanese boys, of the same age of the legates, who have never left Japan and, by raising all kinds of questions to Michael, set the narrative mechanism in motion. The long title of the work claims that the *De missione* had been written by adapting the travel notes made by the Japanese boys over the course of some six years, between February 1582, when they left Nagasaki, and 1588, when they reached Macau again, after visiting the main Catholic courts in Portugal, Spain and the Italian peninsula, and sailing through Macau, Melaka, Cochim (Kochi), Goa, and circumnavigating Africa twice, on the outward and return journeys.

3 The richness and precision of the details reported in the *De missione* certainly suggests the existence of a detailed diary which, combined with texts published in Europe – in particular in Italy – at the very time of the visit of the legati, such as Guido Gualtieri's *Relationi della venuta degli ambasciatori giapponesi a Roma sino alla partita di Lisbona* (Rome, F. Zanetti, 1586; Venice, Giolito, 158; Milan, P. Ponzio, 1587), provided the contents with which Valignano and Sande composed the work. As in the case of a second, very detailed, account of the long journey drawn up by Luís Fróis S. J. in the years immediately following the publication of the *De missione*, which remained in manuscript form, it is very likely that at the origin there was a diary or daily account composed by Diogo de Mesquita S. J., unfortunately now lost. Only a well-educated European who had participated in all phases of the long journey such as Mesquita was in fact able to grasp and describe precisely what is narrated in both the *De missione* and in Fróis's work[4].

4 The uniqueness of the event, the abundance of archival, printed and visual documentation available in all the cities visited by the legates, contributed greatly to the celebration of the event, which was certainly exceptional[5]. And yet, it is often remarked that critical voices were not lacking. Immediately after the visit of the legates on the occasion of the return to Rome from China of Michele Ruggieri S. J. who carried a proposal for a pontifical embassy to China, the Jesuit general Claudio Acquaviva wrote that such a burden of official commitments, engagements, organization, time and resources, including economic ones – the visit cost as much as the entire budget of a year of missionary practices in Japan – should not be repeated.

5 The pleasantness, the luxury surrounding the encounters at the European courts, the enthusiastic atmosphere of warm welcome reserved for the Japanese legates, contrast with the decidedly propagandistic tone of the *De Missione*. Altogether, the 34 *colloquia* affirm, explain and justify to the Japanese interlocutors the reasons for the cultural and moral superiority of Christian Europe over all the other civilizations on the globe. The intrinsic truth of the Christian religion and its wide diffusion in Europe were, according

to Valignano, the basis of European cultural superiority. This «dialogue», written in the style of a didactic humanistic textbook, was primarily directed to Japanese students of the Jesuit schools[6]. According to Valignano's original plan, the Latin text had to be accompanied by a Japanese translation, which would have allowed a double reading, in Latin and Japanese[7]. The hypothesis of the internal use in Jesuit schools, for the education and persuasion of Japanese boys, could explain the tones – very emphatic in supporting an alleged cultural and material superiority of Christian Europe – that contrast with those of other works of Valignano (for example, the *Advertimentos e Avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão*, written in 1581 and known as *Cerimoniale*[8]), more attentive or at least aware of the enormous asymmetry of power and material means of the Jesuits involved in the mission, compared to those at the disposal of Japanese political and religious elites.

6 In the light of these introductory remarks, this essay focuses on the analysis of the way Valignano structured and justified his defense and promotion of the superiority of European culture and civilization also by resorting to topics related to cosmography and geography. The *De missione* has a clear spatio-temporal narrative structure: the *colloquia* follow step by step the long journey made by the Japanese legates, initially describing the Portuguese routes and the main port cities of the Portuguese Empire, from Nagasaki to Lisbon (*Colloquia* I, II, VI, XXXII and XXXIII). Once in Europe, numerous Portuguese, Spanish and Italian cities are described (*Colloquia* VII-XXI)[9]. Within the broad narrative framework of the *De missione*, the first, sixth and last *colloquium* of the voluminous work aimed also at disclosing to the Japanese interlocutors of the Jesuits the complete *orbis terrarum*, resulting from the long process of the European expansion, while at the same time showing them that the Japanese *imago mundi*, prior to the arrival of Christian Europeans, just encompassed a small portion of the globe. It was only a «miniature world» in Valignano's words.

7 My concern is not with geography itself, but in the meaning, goals and implications of the use of geographical discourses in missionary and diplomatic contexts in Japan at the end of the sixteenth century. I will analyze the epistemological foundations of the *De missione* as well as the functions of cosmography, geography and cartography in the plural contexts of the early modern missions in Asia, as powerful lenses with which to observe and decode early modern missionary strategies, with respect to the interactions with local political and cultural elites.

8 Through geography, cartography and cosmography, Valignano assigned the *De missione* the goal of convincing the Japanese political and cultural elites about the worth and positivity of their religious proselytism whose legitimacy rested on the cultural supremacy of Christian Europe over all the peoples of the Earth. In this context, missionaries had the responsibility of spreading the Christian message of salvation to all the people in the wide space encompassed by the Iberian Empires, in continuity with the foundation of the Roman Empire, the arrival in Rome of Christianity and its ancient expansion through the Empire. The spreading of Christianity to the whole globe not only implied the diffusion of a spiritual message and the salvation of souls, but according to Valignano it also provided access to a superior civilization, including its refined customs and material habits. Furthermore, since the *padre visitador* outlined the geographical discourse of the *De missione* by explicitly referring to Abraham Ortelius's *Theatrum orbis terrarum* (first edition, Antwerp 1570), this study will allow us to analyze

a specific way and context of use, interpretation and reception of the *Theatrum*, two decades after its publication serving missionary purposes.

9 Finally, on the basis of Grace Vlam's path-breaking research on the circulation of western iconography in Japan, including a discussion of the role of the *De missione* in the appearance and production, since the late sixteenth-century, of a hybrid pictorial corpus of images depicted by Japanese painters on folding screens (the so-called *nanbam byōbu*), I will analyze the *De missione* in comparison with two late sixteenth-century 'world map'*nanban* folding screens (*sekai chizu byōbu*) which display on their planispheres the maritime routes linking Japan to Portugal as well as those that circumnavigate the entire world crossing the Pacific Ocean[10]. In particular, I will focus on the so-called Jōtoku-ji *byōbu*, named after the homonym temple in the Fukui region on the Sea of Japan[11]. It is currently preserved there, and a very similar world map *byōbu* currently held at the Fukui Prefectural Wakasa History Museum[12]. Both are considered among the oldest *byōbu* of the corpus of about 30 still preserved Japanese cartographic screens whose planisphere derives from Portuguese models[13]. My hypothesis is that the design of both the Jōtoku-ji and Fukui Prefectural Wakasa History Museum *byōbu*, including the details of the sea routes circumnavigating the whole globe, is culturally linked to the geography described by Valignano in the *De missione* on the basis of Ortelius' *Theatrum orbis terrarum*.

The shattered mirror

10 Much has been written in the last few years on the fundamental role of missionaries, especially of the Jesuits, in building channels of communication and interpretation among literate classes in Europe, Asia and the New World. Literate classes of Christian Europe had access to first hand descriptions of Asian, African and Amerindian peoples and kingdoms, written or collected by missionaries in the form of printed letters, reports and maps; at the same time, Chinese and Japanese political, military and cultural elites had access to missionaries' descriptions of Europe, Christianity, Africa and the New World, explicitly drawn up for them by the missionaries. Valignano's *De missione* is generally regarded as one of the clearest examples of the latter genre.

11 In current historiographical debates, this written communication is often interpreted in commendatory tones, emphasizing its role in creating prototypal processes of globalization, which include the learning of languages and dynamics of cultural, scientific and technological transfer. There is no doubt that missionary practices have been fundamental in creating long distance networks of knowledge connected to the development of Empires; at the same time, however, it is necessary to remember that these communications developed within strategic frameworks, which had political ends that heavily influenced their contents. *De missione* is a clear example of these dynamics.

12 Just a few decades after the very moment in which the (already precarious) institutional religious unity of Christian Europe had definitely collapsed under the pressure and violence of both the Protestant and Catholic Reformations, Valignano structured the *De missione* around the trope that an (allegedly) unified, peaceful, and prosperous Christian (Catholic) Europe could disclose the whole world to all civilizations, through its true and revealed religion, its refined culture, science and arts, and the composite agency of European missionaries, scholars, merchants, and cartographers.

13 During his three stays in Japan (1579-1582, 1590-1592 and 1598-1603), Valignano carefully and purposely kept hidden from the Japanese elites all political and religious conflicts that were ravishing Europe, not to speak of the social deviances which were part of the social landscapes of early modern Europe. Also his detailed written instructions in 55 points for the confrères Nuno Rodrigues S. J and Diogo de Mesquita S. J. (1553-1614), the tutors and mentors of the four Japanese boys during the whole travel to and, in the case of Mesquita, also from Europe back to Japan, firmly prescribed to avoid any possible interference and contamination with the multifaceted social urban realities of early modern Catholic Europe. «They should know nothing about what is bad», Valignano wrote, including the seminars and the «disorders of the courts and among prelates», de facto confining the legati to the theatrical ambiences of the courts, palaces, monasteries and churches of the wealthiest political and religious (Catholic) elites, under the strict control of their Jesuit tutors[14].

14 Around the same years, also Matteo Ricci S. J. (1552-1610) indulged in the same trope while describing Europe to his Chinese interlocutors, in his monumental planisphere, the *Kunyu wanguo quantu* 坤輿萬國全圖 («Complete map of the myriad nations of the world») designed in collaboration with the astronomer and mathematician 李之藻 Li Zhizao (1565-1630) and printed with woodblocks in Beijing by the printer Zong Wentao in 1602[15]. In one cartouche placed close to Europe, Ricci explicitly conveyed the idea and image of a unified, peaceful, and prosperous Christian Europe ruled in harmony and justice under the religion of the Lord of Heaven:

> The continent of Europe contains more than thirty kingdoms, all of which follow the rule of the Ancient Kings. They do not follow any heterodox doctrine, but are reverent adherents of the holy religion of the Lord of Heaven [*Tian zhu*] and of the Highest Deity [*Shang di*, the «Supreme Deity», or «Emperor»]. There are three classes of government officials. The highest promotes religion, then comes the one that judges worldly affairs, and finally the one that dedicates itself exclusively to arms. The land produces the five cereals [rice, millet, hemp, wheat, peas, or legumes], the five metals [gold, silver, copper, tin and iron] and all sorts of fruits. Wine is made with the fruit of grapes. All the crafts are excellent. They are skilled in astronomy and philosophy. The customs are honest and the five relationships [sovereign-subjects, father-son, older brother-younger brother, husband-wife, and universal friendship] are important. All kinds of products are very abundant. Sovereigns and subjects are peaceful and wealthy. In all seasons it [Europe] communicates with foreign countries: travelers and merchants travel to all countries of the world. It [Europe] is 80,000 *li* far from the Middle Kingdom, with which has had no relationships since Antiquity; now communication has been established for seventy years and more[16].

15 Near the Italian peninsula, a cartouche even describes the Pope, called «the king of [spiritual] education», as the religious chief of the unified and peaceful Christianity, respected by all countries:

> Here [in Italy] the king of [spiritual] education does not marry and concerns himself solely with the religion of the Lord of Heaven: he is revered in the state of Rome and in all the countries of Europe[17].

16 The diffusion and use of these ideas, tacitly considered by the Jesuits to be unverifiable by Chinese and Japanese interlocutors, were evidently a common practice in the missions in Asia. The alleged unity and harmony among the seasoned European kingdoms and conflictual Christian confessions were (fake) *loci communes* used in the attempt to convince the political and cultural elites of China and Japan of the nobility and adequacy of their European interlocutors. In the case of Japan, this strategy soon

turned out to be somewhat clumsy and counterproductive. Soon after 1596, the joint arrival of the mendicant orders and of the Spanish, Dutch and English merchants, would have revealed to the Japanese the profound rivalries between Portuguese and Spanish merchants, soldiers and missionaries[18], the rivalries between the Iberian empires and the Dutch and British commercial companies[19], as well as those between the mendicant orders – landed in Japan from the Philippines and New Spain – and the Jesuits, with whom they disagreed and competed on almost every aspect of the missionary practices[20]. After the so-called «San Felipe incident», caused by the shipwreck of a Spanish galleon off the coast of Urado in the Shikoku Island, while it was en route from Manila to Acapulco[21], the Japanese soon became acquainted with the Imperial and conquering projection of the (then united) Iberian Empires that fully contradicted the image of Europe as a peaceful and united continent, created artfully by the Jesuits[22]. The illusionistic image of a superior, united, concordant, noble and peaceful Europe had been clouded and contradicted by unexpected events that in the course of a few years put an abrupt end to missions in Japan. The project conceived by Valignano and the fictional image of Europe reflected by the *De missione* shattered almost immediately after its publication. Valignano, who died in Macau in 1606, did not notice, or preferred not to notice.

The *Theatrum orbis terrarum* in the *De missione*

17 Among its contents, the *De missione* creates a literary *imago mundi* through which a fully fictional, literary *orbis terrarum* was displayed to the Japanese, through the rhetorical intermediacy of Abraham Ortelius's *Theatrum orbis terrarum*, whose first edition was printed in Antwerp by Gillis Coppens van Diest in 1570. A copy of the *Theatrum orbis terrarum* was donated to the Japanese *legati* by Melchior Ghilandino (Melchior Wieland, Königsberg, ca 1520-Padua, 1589), director of the Botanic Garden of Padua (*Orto Botanico*) on 8 or 9 of July 1585, during the legati's short visit of Padua, on their way to Venice. Ghilandino also gave them the first three volumes of the *Civitates orbis terrarum* published by Georg Braun and Franz Hogenberg in Koln in 1572, 1575 and 1581, respectively[23]. The four volumes, «valued at a hundred ducats», were brought back to Lisbon and accompanied the Japanese boys during their long return journey to Macau and Nagasaki. Their copy of the *Theatrum* and the three volumes of the *Civitates orbis terrarum* were probably the first to reach South-East Asia though the agency of the Society of Jesus[24].

18 Abraham Ortelius (Antwerp, 1528-1598), initially an engraver and colorist, of notable antiquarian culture, close to Gerard Kremer (Mercator, 1512-1594), became from 1575 the geographer of Philip II of Augsburg. His major work, the *Theatrum orbis terrarum*, collects and displays a conspicuous set of 70 maps covering the whole world. The maps selected and printed by Ortelius were derived from original manuscript or printed maps, which Ortelius had managed to acquire in the whole European book market. Ortelius redrew the maps to standardize their heterogeneous graphic and textual styles with that of the *Theatrum* and ordered them to create a coherent narrative. The work, originally in Latin, was soon translated into French, Dutch and in German (before 1572), Castilian (1588), Italian (1593, the *Theatrum epitome*, and in 1598 the whole work) and English (1606). New maps were constantly added to the original corpus of 70 maps of the *editio princeps* and throughout its 31 editions in six languages, the *Theatrum* and its

187 maps became a widespread reference work for scholarly geography and cartography all over Europe[25].

19 Ortelius introduced his *opus magnum* and explained the importance of geography with respect to history through a motto that became famous: *Historiae oculus Geographia* («Geography <is> the eye of History»). According to Ortelius, Geography was an interface to situate History in a well-defined space, as well as to locate and visualize the places mentioned in ancient literary and historical texts. Together with cartography, geography was also a fundamental interpretative apparatus to better understand and explain historical events: wars and battles, processes of expansion, from Ancient History (i.e. the conquests of Alexander the Great, the history of the Roman Empire, the pilgrimages of Saint Paul) to contemporary events, including the recent Iberian global expansions.

20 For Ortelius, space is both a decisive historical agent as well as factor, and this accounts for the intimate connection between History and Geography (the same that exists between words and images). Ortelius's work is paradigmatic for an understanding of early modern epistemology with respect to the study and use of Geography. While looking at and analyzing the shape of seas, mountains, islands, gulfs, the course of rivers – Ortelius writes –, History is explained and deployed[26].

21 The use of the *Theatrum* made by Valignano fits precisely into the paradigm traced by Ortelius in the *Proemium* (Foreword). For the *Padre Visitador* the *Theatrum orbis* is the device that provides a visual dimension not only of the complex, long journeys of the Japanese *legati* described in the 34 *colloquia* of the *De missione*, but also of the Christian western image of the world as compared to the Buddhist one. In this regard, it is worth reporting the initial parts of the first *colloquium*, involving Leo, Linus and Miguel, where the image of the western globe is compared to the Japanese conceit of the *sangoku*, the Three Realms:

> Leo: [...] to help us understand it [Europe], could you please explain what region is meant by the name Europe?
> Michael: This is a very good question and very relevant to what I'm going to be talking about. Since the Japanese live in these islands, at an enormous distance from that, so to speak, other world, and have had little commerce or other contact with its peoples, we have until now had definite and reliable information only about our own Japan, and about kingdoms near to it, China and Siam [...] But now that we have been there our eyes are opened, as it were, as if the darkness surrounding them had been dispersed, and we know that there are many other kingdoms and many provinces all over the world. They are known for their size and almost infinite in their number, so that the three regions of Japan, China, and Siam seem by comparison like portions of some miniature world[27].

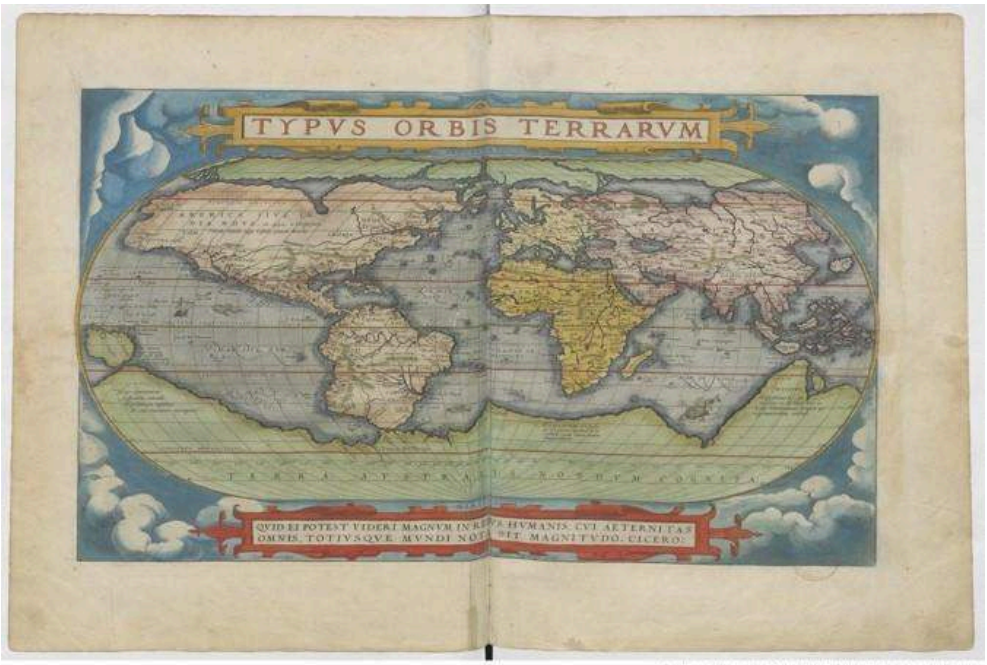
22 Michael's reflection is a critical questioning of the Japanese traditional tripartite cosmology and ideology of the *sangoku* (Three-Realms) – *Wagacho* (our country), *Shintan* or *Kara* (which included both China and Korea) and *Tenjiku* (India) – the three greatest civilizations in South Southeast Asia, from a Japanese point of view. The *sangoku* was integrated into the Buddhist cosmological image of the world. The Three-Realms were located on the surface of a cylindrical disc of oceans contained by a ring of mountains at whose center there was Mount Sumeru. The Jesuits were quite familiar with this image of the world that contrasted the spherical, earth-centered Christian Aristotelian-Ptolemaic cosmos. The Jesuits engaged the *bonzos* in theatrical public discussions, as recorded in Jesuit letters and annual reports dispatched to Europe from India, Japan (since the very beginning of the mission, by Francisco Xavier S. J.[28], and later by Luís

Fróis, João Rodrigues Tçuzzu S. J. and Carlo Spinola S. J.[29], among others) and China (by Matteo Ricci S. J.).

23 As an example, Fróis wrote that, in 1580, Oda Nobunaga visited the residence of the Jesuits to hear about the Christian belief (*a nossa ley*) and asked Father Organtino and Brother Lourenço to show him a globe once again. Fróis noticed that, when looking at the globe, Nobunaga expressed his discontent with Buddhist cosmology. Then, he looked back at the globe again, asking to be shown the route between Japan and Portugal[30]. From Fróis's account, two specific forms of cartographic operations emerged that involved the use of globes and planispheres. On the one hand, globes were used to epitomize and visualize a significant part of the Christian cosmological and cosmographical discourse to counteract Buddhist, or Daoist, or, in the case of China, Confucian cosmology. On the other hand, globes and maps were used to display sea routes as well as the reciprocal positions of the kingdoms in the global geographical framework of the planispheres. As will be seen later in this essay, these two integrated forms of cartographic operations – the cosmological and the practical – are also found in the narrative structure of *De missione*.

24 These real or imaginary cosmological debates or discussions form yet another topos in Jesuit writings and are reported also in Japanese anti-Christian pamphlets, such as the *Hai-Yaso* («The Anti-Jesuit»), a fictional dialogue, supposedly dated to 1606 and attributed to the Japanese Neo-Confucian philosopher and advisor to the Tokugawa *bakufu*, Hayashi Razan (林羅山, 1583-1657), also known as Hayashi Dōshun. This concise dialogue stages the dispute between Hayashi and an unnamed Japanese convert to Christianity who also became a Jesuit (Fucan Fabian)[31]. The first part of this anti-Christian controversy in the form of a dialogue concerns the sphericity of the earth and the consequent apparent relativity of the cardinal points, all concepts opposed and ridiculed by Hayashi[32]. In a recent critical study, Kiri Paramore put forward the convincing hypothesis that the short dialogue is actually a literary construction, probably fabricated a few decades later than 1606, as part of an ideological anti-Christian campaign that took advantage of Hayashi's reputation and name to reinforce anti-Christian sentiments[33]. Whatever the actual date of the dialogue, it is however very significant that cosmography has been chosen as the object of the dispute, in the wide gamut of possible Christian themes, to the goal of discrediting both Jesuit Christian teachings and those Japanese people who converted to them, as it was the case of Fucan Fabian, before he apostatized.

Fig. 1 : Abraham Ortelius (1527-1598), Frans Hogenberg (1535-1590), «Typus orbis terrarum» (map of the whole world)



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

In Abraham Ortelius, *Theatrum orbis terrarvm*, Antwerp: Apud Aegid. Coppenium Diesth, 1574 (first ed. 1570), after f. 1.[34]

Bibliothèque Nationale de France

25 Western cosmographic concepts were still critically discussed even after the expulsion of the missionaries, as exemplified in a work such the *Kenkon Bensetsu* («Treatise and Critic on Earth and Heavens»), a treatise on Aristotelian cosmology and cosmography, translated into Japanese in 1643 by a former Portuguese Jesuit, Christovão Ferreira (1580-1650), who apostatized and took the Japanese name of Sawano Chūan[35]. The *Kenkon Bensetsu*, translated by order of Inoue Masashige (1584-1661), Inspector General against the Pagans (that is the Christians), was commented on by Mukai Genshō (1609-1677), a distinguished Confucian scholar of Nagasaki, who discussed and compared Aristotelian theory in the light of Confucianism[36].

26 Altogether, these real or fictional dialogues and works demonstrate the implicit importance of cosmography in the context of the contrasted interactions between the missionaries and the Japanese Buddhist and neo-Confucian cultural elites. The derogatory notion of a «miniature world» used by Valignano to refer to the Japanese image of the world evidently touched a sensitive point in the cultural rivalry with the Japanese elites. Valignano explained the greatest nobility of Europe with respect to all the civilizations encountered in the process of the European expansion, also on the basis of the criterion that Europe, unlike all other civilizations, had a complete knowledge and awareness of the whole globe.

27 After discussing the *sangoku* as a miniature world, Michael displays to his Japanese interlocutors the planisphere of the *Theatrum orbis terrarum*, one of the most eloquent, diffused and relevant images of the early modern European *imago mundi*[37]. Before discussing the five parts of the world, Michael undertakes, in the *Colloquium* VI, a long discussion on the astronomical nature of the globe aimed at explaining to the Japanese

how Iberian sailors managed to sail their ships around the globe. The globe and its two-dimensional representation, the planisphere, are described in astronomical terms, by detailing the basic notions of degree, scale, longitude and latitude, the main astronomical circles, the equator and the tropics, accompanied by a brief analysis of the astrolabe and the compass and their integrated use in navigation[38]. Finally, in the last *colloquium*, entitled «A summary description of the whole world, and a statement as to which is its principal and noblest part», Leo reminds Michael to try and speak more about the «world as a whole»[39]. The central part of the last dialogue and the whole geographical description based on the *Theatrum orbis terrarum* aim at making a clear statement regarding the superiority of Europe with respect to all the other regions of the world, through a cosmographic analysis. The words put in the mouth of Michael are extremely eloquent in this respect and are quite revealing of the Jesuits' Catholic cosmography.

28 *Colloquium* XXXIV begins with a discussion of the small space allocated to Japan in the planisphere of the *Theatrum orbis terrarum*. Michael explains to Lino and Leo that this apparent smallness depends on the geometric properties of the image, more precisely on the way the degrees of latitude and longitude are arranged in the geometry of the image. After overcoming Lino's perplexities, the long journey from Nagasaki to Lisbon is reconstructed with the aid of the planisphere. An ideal line is traced on the planisphere, deploying the long maritime route sailed by the Japanese legates from Nagasaki to Macau, then from Macau to Malacca and, by skirting Indochina, from Malacca to Goa, and finally, by circumnavigating Africa, up to Lisbon. Also the European part of the journey to Rome and then the return by ship to Macau, with a stop in Mozambique, before reaching Goa and Malacca again, are quickly mentioned.

29 Then follows a detailed explanation of the causes of the European superiority over all other peoples of the world that is worth reporting. According to Valignano, there were three main causes that sanctioned the superiority of Europe over the other continents. The first cause was astronomical and briefly relied upon a commonplace of Medieval and early modern natural philosophy: Europe was in fact included in the so-called «temperate zone», between the Tropic of Cancer and the Arctic Polar Circle. This localization protected Europe from excessive heat and cold, favoring the temperance of its inhabitants, the possibility of traveling and developing industrious activities:

> Michael: [...] In the first place Europe is outside the circles called the Tropics, and is therefore not exposed to fierce or torrid heat from the sun. Moreover, the greater part of it, and perhaps all of it with the exception of the most distant islands, is outside the Arctic Circle, so neither is it subject to being frozen by the biting cold, but is always agreeably temperate, the cold and heat varying within a tolerable range, something which cannot be said of the other parts [...].

30 This belief was paired by the racist assumption of the natural superiority of white people over peoples with darker skins:

> Michael: In the second place if we compare Europe with Asia and Africa we find the inhabitants of Europe to be white in color, fair of face, and with comely features, but the Africans mostly black, and the Asiatics at least dark, on the whole, and blackish. This means that although there are some who are endowed with a white color and who can be said to be clever, all the others, who are almost black, are by nature crude and unrefined[40].

31 Finally, the main characteristic that distinguishes Europeans from other peoples of the world, making them better and more refined, is the moral enhancement induced to

Europe by the intrinsic truthfulness of Christian religion, which openly contrasts with the vices and weaknesses induced by idolatry:

> Michael: [...] In the third place the true and Christian religion, which is so flourishing in Europe, contributes above all else to the more refined civilization of the people of Europe. [...] It is manifestly clear that the Christian religion, which illuminates the mind most brightly with the light of truth, promotes understanding, and imbues the mind with a knowledge of eternal things, greatly conduces to human refinement and civilization. [...] Thus, since idolatry and false religion is the mother of all errors and vices, those who are given over to it are inhuman, barbarous, superstitious; they are often poisoners, and are enveloped in other innumerable evils. It follows also that their princes are despots, imposing unjust laws, harassing the people, giving in to their own unbridled cupidity, and carried off with a blind impetus towards whatever strikes them as desirable[41].

32 Valignano and Sande made a further statement to reinforce the justification of the superiority of Europe: the celebration of Rome as *caput mundi*. They openly stressed the direct contiguity between Rome as the capital of the Ancient Roman Empire and Rome that eventually became the center of Christianity. At the end of the sixteenth century, through the global projection of the Iberian Empires, as well as under the auspices of the papacy, Rome had become the center of an alleged worldwide Christian republic, much wider than ancient Christianity at the time of the Roman Empire:

33 Michael: the all-provident God has set the capital of an empire formerly secular but now sacred in the city of Rome and in Italy and Europe. Whereas in times past a good part of the world was conquered from there and put under the yoke of the Romans, in our time the worldwide Christian republic recognizes the Supreme Pontiff as its supreme moderator and prince, and we should believe that the best and most suitable part of the world has been appointed to him by God, the greatest and best[42].

34 Soon after, Leo begins a conclusive heartfelt speech to declare the global superiority of Europe in every field of human action:

> Leo: I judge and frankly declare that Europe is the most excellent of all the parts of the world, the part on which God with most generous hand has conferred the most and the best good things. Accordingly it stands out among all the other regions for its climate, for the abilities, the industry, and the nobility of its nations, for its organization of life and of government, and for the multiplicity of its arts[43].

35 The celebration of Rome as *caput mundi* of Christianity, then leads to the definitive recognition by Leo and Lino of the superiority of Christian Europe on even the Chinese civilization, traditionally considered by Japanese people as the most important of the three kingdoms of *Sangoku*:

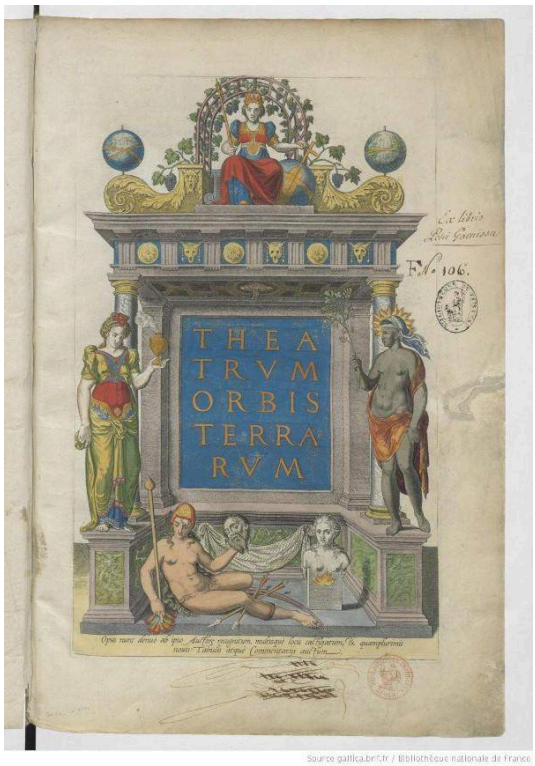
> Leo: You win, Michael, and I declare myself entirely convinced by the reasons you give, for if the kingdom of China, to which we used to concede first place, yields it wholly to Europe, no further reason remains for doubt, especially when we consider the fruits which, as you have demonstrated, grow from the Christian religion[44].

36 With these peremptory statements, which Valignano and Sande put in the mouth of Leo and Linus, the *De missione* concludes and the ideological framework that governs the entire work is revealed. On the one hand, the Japanese boys in Jesuit schools and seminars in Japan would have an overwhelming literary reference that while celebrating Christian Europe, reassured them about how desirable it was to become part of it. On the other hand, prospective European readers, in particular the prelates of the Roman Curia, the conflicting religious orders engaged in the missions, and the officials of the imperial apparatuses of Lisbon, Madrid and the other European Catholic

courts, would receive evidence of the Jesuits' success in convincing the idolatrous, and yet in terms of civilization very advanced Japanese peoples about the superiority and desirability of Christian Europe[45].

37 Valignano and Sande's ideological writing also allows us to emphasize a specific way of interpreting and using Ortelius's *Theatrum orbis terrarum*. If Giorgio Mangani's studies have highlighted the moral, stoic dimension of Ortelius's cartography, which aimed at the contemplation and the universal pacification of all the people of the world[46], the *De Missione* inserts the *Theatrum* in a missionary and political project that affirmed the cultural, moral and scientific superiority of Christian Europe over all the civilizations of the earth. The encounter with and conversion to Christianity, through the intermediacy of missionaries, could have raised all civilizations to the level of Europe. Therefore, and far beyond Ortelius's intentions, the *Theatrum* was used as a key intellectual tool in the broad process started by the Iberian monarchies and performed by religious orders to rewrite the history of the peoples of the entire globe by placing them in a geometric space conceived and designed through European geography and cartography. This strategy also applied to the peoples of Asia, which, unlike those of the New World, the Europeans had not conquered in the modern age[47]. Valignano's ideological attitude seems more aligned with the image of the frontispiece of the *Theatrum* in which the personification of Europe, seated on a throne and with a scepter in the right hand, dominates from above the personifications of Asia, Africa and the New World.

Fig. 2: Abraham Ortelius (1527-1598), Frans Hogenberg (1535-1590), [Frontispiece]



In *Abraham Ortelius, Theatrum orbis terrarvm*, Antwerp, Apud Aegid. Coppenium Diesth, 1574 (first ed. 1570).

Bibliothèque nationale de France

38 Indeed, the opposite could be also argued: where it was not possible to hypothesize a conquest *manu militari*, as in Japan or China, there was no other solution left than to try to influence the consciences and begin a slow work of persuasion. Through the years, both the moral persuasion and Christian education of selected cohorts of Japanese boys would probably make Christian Europe closer and desirable to local political and cultural elites. The creation of encomiastic literary images of Christian Europe was therefore part of a broader political strategy, eloquently and openly made explicit in the *De missione*. This literary fantasy, conceived by the then coordinator of the Jesuits in Asia, is significant to the Jesuits' dream of (an unlikely) triumph of Christianity in Japan.

Homologies: the *De missione* and the Japanese 'world map' folding screens

39 Despite being without images, the *De missione* develops a very rich visual kind of writing. The writing style of Valignano and Sande privileges and highlights the visual aspects of the long journey of the legates: the 34 *colloquia* deploy and display detailed ekphraseis of the numerous cities and places visited by the legates, contextualized through specific references and quotations of the cartographic contents of the *Theatrum orbis terrarum*. They also provide vivid portraits of the kings and remarkable people they met during the journey.

40 In 1973, Grace Vlam advanced the convincing hypothesis of a possible visual reception in Japan of the *De Missione*, through the intermediacy of the *schola pictorum* («school of painters») of the Jesuits. Vlam argued that its ekphrasis and visual narrative style were among the sources of inspiration for the emergence in Japan, in the first decade of the seventeenth century, of a specific extraordinary pictorial corpus of Japanese *nanban* folding screens that depicted armored kings and knights and European cities. As an example, Vlam emphasized the homology between the textual description in the *De missione* of the exceptional meeting between Philip II and the four Japanese legates, at the Palace of the Escorial on 12 November 1584, and a famous *nanban* five-fold screens *byōbu* known as the «European King and his Court», held at the Boston Museum of Fine Arts, representing a king (Philip II of Spain), a noble woman and four knights, one of whom depicted with a wall clock. During Philip II's reception, the Japanese legates met his family and high-ranking members of his court. The *De missione* emphasized the presence of Juan de Borja, Duke of Mayalde-Ficallo, the future General of the Jesuits, and of a noble Portuguese woman, Leonor de Mascarenhas, who had taken care of Philip's education when he was a boy[48]. Undoubtedly, the topic treated on the *byōbu* of Boston, depicted by Japanese painters trained at the *schola pictorum* of the Jesuits, echoes the royal reception of the legati that took place at the Escorial and makes the case for a visual reception of the *De missione* in the years after its publication.

41 More recently, in the afterword to the Italian edition of the *De Missione*, Marisa Di Russo has resumed Vlam's research and called attention to the cultural links between the experience of the legati's journey to Catholic Europe, the publication of the *De missione* and the corpus of Japanese 'world-map' folding screens[49]. She mainly focused on the representations of cities and knights or kings in arms, such as those represented in the «Map of the World and Views of Four Cities *byōbu*», displaying Lisbon, Seville, Rome

and Constantinople, together with eight kings and armed knights, currently kept at the Kobe City Museum[50], or the so-called «Twenty-Eight Cities *byōbu*», preserved at the Imperial Household Agency in Tokyo[51], as well as the famous «Battle of Lepanto *byōbu*», currently preserved at the Kōsetsu Museum, near Kobe, displaying, beside a colorful manuscript reproduction of a Willem Janszoon Blaeu's printed planisphere (1607), the sea battle of Lepanto, also recalled by Valignano in the *De missione*[52]. The unnamed Japanese painters, trained in the *schola pictorum* of the Jesuits, that is the «school of painters» established by Valignano and founded by the Jesuit Giovanni Niccolo[53], also known as João Nicolao, Cola, Nicolao (c.1558-1626) in Japan in 1583, represented the epochal event as a field battle, by adapting and transforming the «Battle of Scipio against Hannibal» engraved by Cornelis Cort around circa 1570 from a painting by Giulio Romano in the Vatican, and some engravings from the series of the «Twelve Roman Emperors» (in particular the «Triumph», c. 1590) by Adriaen Collaert (1560-1618), published by Philips Galle (1537-1612), based on original drawings by Jan van der Straet (or Giovanni, 1523-1605), readapted to represent Philip II of Spain[54].

42 The celebration of monarchs, armored knights, European urban realities, events of arms and the memory of the Battle of Lepanto, are undoubtedly themes well treated in the narrative of the *De Missione*. However, the depiction of the screens that represented these topics occurred at least circa twenty years after the printing of the *De missione*. This is demonstrated by the dates of the planispheres that pair the iconographic representations of the cities, based, in the specific case of the screens of Kobe and Tokyo, on Dutch cartographic sources of 1607 and 1609, at the earliest[55]. If, on the one hand, this temporal framework arguably indicates a cultural persistence of these themes in the cultural relations carried out through artistic works by the Jesuits with their Japanese interlocutors, until nearly their expulsion from Japan in 1614, in this essay, I would, on the other hand, call attention on a possible almost simultaneous visual reception of the *De missione* by analyzing the cartographic contents of two 'world-map' *byōbu* designed between 1591 and 1598, currently preserved at the Jōtoku-ji temple in Fukui and in the Fukui Prefectural Wakasa History Museum, perhaps the oldest extant *nanban* 'world map' folding screens.

43 Before developing this analysis, it is worth briefly presenting the corpus of the Japanese 'world-map' *byōbu*. Known in Japanese as *sekai chizu byōbu*, they were designed by Japanese painters from circa 1590s onward until circa 1640s. The topic of cartography – in particular world cartography, accompanied by city views, representations of western kings and knights, and several peoples of the whole world, or huge representations of Japan – was one of many *nanban* or foreign topics treated by Japanese painters on the broad surfaces of folding screens (*byōbu*), of which there are circa 30 known and extant copies[56].

44 At the time the *legati* reached Nagasaki accompanied by Valignano, Japanese painters – at first, probably, in the context of the Jesuit *schola pictorum*, later independently from it – addressed the new geography of the world that resulted from the «European irruption», in the words of Ronald Toby[57], by re-elaborating works from three main cosmographic and cartographic genres that reached Japan between c. 1570 to c. 1650. These genres included Western maps of the world (in particular, Portuguese manuscript planispheres, and Flemish and Dutch printed planispheres, like those of Ortelius (1570 onward), Blaeu (1607) and Peter van der Keere (1609), together with western representations of cities as displayed in the same Dutch world cartography and

in the first three volumes of the *Civitates orbis terrarum* by Braun and Hogenberg, or in city views engraved by Collaert, as it is the case of the view of Rome, designed in 1575 and reprinted in 1610 in the *Vita beati patris Ignatii Loyolae religionis Societatis Iesu* (Antwerp: Theodore Galle, 1610), used, as seen above, in a world map screen held at Kobe City Museum.

45 A second major source are the planispheres written in Chinese and printed in numerous editions in the context of the mission in China by Matteo Ricci, in collaboration with the scholar and mathematician Li Zhizao (1565-1630) and the printer Zhang Wentao (c. 1585-1610)[58], in particular the *Kunyu Wanguo Quantu* 坤輿萬國全圖 printed in 1602 and its re-editions and adaptations; finally, Sino-Korean cartography, in particular copies of the *Map of the Great Ming Nation*, which was used directly or indirectly to design the panels with China and Korea in a *byōbu* currently held at Kanshin-ji, a Shingon temple in Kawachinagano, near Osaka[59].

46 The cosmographic and cartographic dimension of the *De missione legatorum*, as well as the books brought to Japan, in particular the *Theatrum* and the *Civitates orbis terrarum* mirrored and at the same time were part of the global circulation of cosmographic culture and knowledge, which resulted mostly from the Portuguese and Dutch expansions in Asia, Jesuit missionary strategies in China and Japan, as well as the circulation of material culture between Japan, Korea and China. In this latter case, independently from the agency of nanban-jin, in the context of the hundreds of years old cultural and diplomatic relations between China and Japan, including more recent Toyotomi Hideyoshi's unsuccessful attempts at Japanese expansion in Korea between 1592 and 1598 and the successive Tokugawa Shogunate's diplomatic efforts directed to re-establish peaceful relationships with the Joseon court from ca 1630s onward[60].

47 I am not proposing that the *De missione* was, philologically speaking, the exclusive source at the roots of the emergence of the corpus of 'world-map' folding screens: as we have seen, the model of cartographic circulation was in fact much more complex than the simple, linear circulation between Europe and Japan. Furthermore, these *byōbu* might have been linked to families involved in maritime trade. I contend, however, that the first *nanban* planispheres, like the Jōtoku-ji *byōbu* (before the production of the byōbu derived from later Dutch planispheres (1607 and 1609), paired by city views and images of kings and knights) can be better understood, deciphered and contextualized in the light of the journey of the *legati* and in counterpoint with the travel narrative and the ekphrasis of the *De missione*. At the same time, I also suggest that the complex image of the world constructed in a literary form by the *De missione* and mainly conceived for the Japanese students of the Jesuit schools, could be better and more effectively appreciated and understood through the images of 'world-map' *byōbu*.

The 'world map' folding screens of Jōtoku-ji and Wakasa History Museum

48 In order to develop this theoretical point, the analysis of the cartographic *byōbu* held at the Jōtoku-ji temple (Fukui) and in the Fukui Prefectural Wakasa History Museum is particularly relevant.

Fig. 3: Planisphere derived from a European world map, the right screen of the so-called «Jōtoku-ji 'World Map' Folding screens»

Ink, color and gold leaf on Japanese paper, mounted on a pair of screens of six panels. Each screen 148.5 x 364 cm. Japan, late 16th-early 17th centuries. The map of Japan displays the sea route from Fukuoka to the southern coasts of Korea, a probable reference to the Japanese failed attempts to conquer Korea between 1592 and 1598.

Jōtoku-ji (淨得寺), Fukui

49 Before entering the Jōtoku-ji temple's collection, the first *byōbu* belonged to the Uchida merchant family 内田 active in the port of Fukui, known as Mikuni Minato 三国湊. Not much is known about the provenance of the other *byōbu*, except that, before entering the Fukui Prefectural Wakasa History Museum, it was part of the Kawamura Heiemon Collection in Obama, in the same region as that of the Jōtoku-ji one. According to Unno and Loh, the Jōtoku-ji *byōbu* was designed around 1591 and 1598; a recent article suggested instead that the Wakasa byōbu – undoubtedly modeled on the Jōtoku-ji one, or on a *byōbu* belonging to the Jōtoku-ji typology – was seemingly designed at a later date, as some of its toponyms only appeared around 1630s[61]. The screens with the planispheres (consisting, in the Jōtoku-ji *byōbu*, of six panels, measuring 148.5 x 364 cm and in the Wakasa byōbu, of eight panels, measuring 117 x 375 cm) represent in pictorial form a western planisphere, either a Portuguese map of the world or a printed planisphere resembling Ortelius' *Typus orbis terrarum*, with Japanese toponymy, in which a graduated equator (and also the tropics, in the case of the Jōtoku-ji *byōbu*) are traced.

50 The second screen of both *byōbu*, of equal size and structure, represents a large map of Japan, divided into the traditional 66 provinces and the profile of the southern coast of Korea.

Fig. 4: Map of Japan with possible European nautical influences, the left screen of the so-called «Jōtoku-ji 'World Map' Folding screens»

Ink, color and gold leaf on Japanese paper, mounted on a pair of screens of six panels. Each screen 148.5 x 364 cm. Japan, late 16th-early 17th centuries. The map of Japan displays the sea route from Fukuoka to the southern coasts of Korea, a probable reference to the Japanese failed attempts to conquer Korea between 1592 and 1598.

Jōtoku-ji (淨得寺), Fukui.

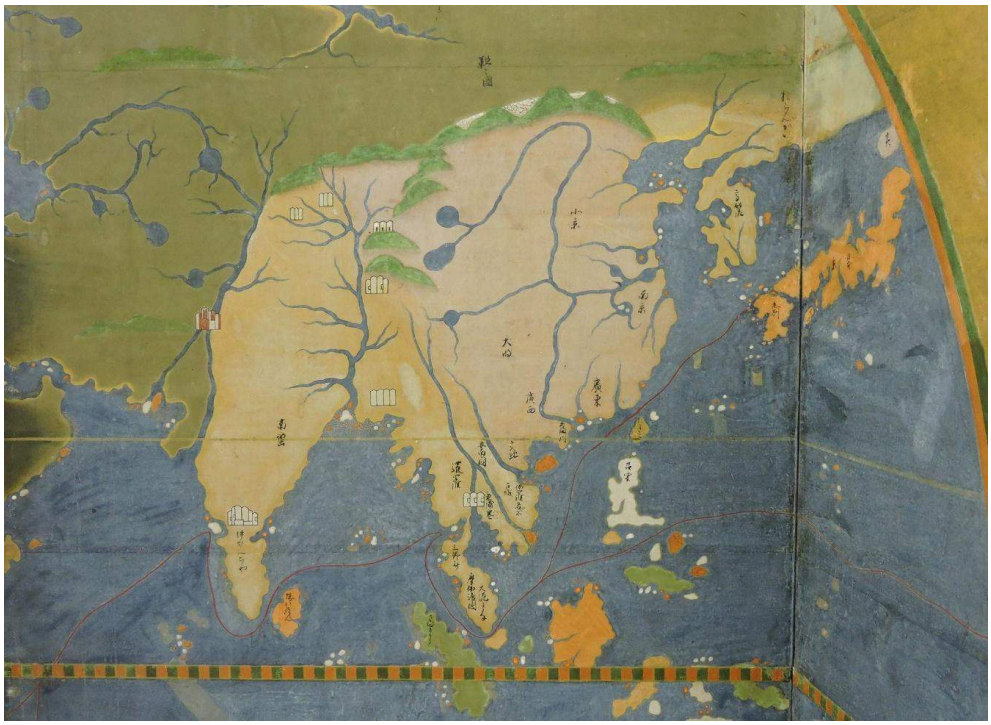
51 In the case of the Jōtoku-ji *byōbu*, the sea route from Hakata, in Japan, to Busam, in Korea, that the Japanese military fleets sailed during the dominion of Hideyoshi Toyotomi, in the framework of two failed military campaigns to conquer Korea, between 1592 and 1597, is traced. Furthermore, unlike the very rounded and conjectural coastal profile of the major islands of Japan, the coasts of Kyūshū, where the European merchants and missionaries landed and were actually installed, are designed with more precision and with stylistic elements of western nautical derivation, which suggests a possible influence of western marine charts.

52 Of particular relevance for our analysis are the planispheres: the predominant elements of the representation are the seas and the oceans. The autoptic observation of the original documents clearly shows the routes traveled by the Iberian fleets in the two hemispheres demarcated by the treaties of Tordesillas (1494) and Zaragoza (1529). Taking Japan as an observation point, a particularly evident red line stands out against the blue background of the seas and highlights the Portuguese routes that connected the Japanese kingdom with the Indian Ocean, crossing the China Sea, passing through Macau, Malacca and Goa. After passing the Cape of Good Hope and going up the Atlantic Ocean to the north, up to the Azores, the red line finally reaches the Iberian Peninsula. Starting from the latter, however, another route, also marked with a red line, crosses the Atlantic longitudinally to the west and, passing a completely conjectural strait, supposedly placed in the isthmus of today's Panama, resumes crossing the Pacific to the Philippines (*Luson*) to continue to Japan and China and integrate into the Portuguese routes forking towards the Indian Ocean and Japan. The second route represents the Spanish transpacific routes that since c. 1565 linked New Spain with the Philippines after Magellan's and Elcano's circumnavigation of the globe (1519-1522)[62].

53 The routes linking the Iberian peninsula with Southeast Asia traced on the Jōtoku-ji and Wakasa planispheres correspond to the long itinerary that connected Lisbon to Nagasaki, which was also traveled by the four Japanese legates and described in the *De missione*. These 'world-map' screens, in homology with the textuality of the *De missione*, offer a visual representation, through cartography, of the global world (global in the

specific sense of connected) revealed to and imposed on Japanese elites by the «European irruption». The Jōtoku-ji and Wakasa planispheres show how the arrival of the Europeans resulted also in a transformation of the Japanese spatial consciousness involving a process of destabilization of the Buddhist cosmography of the «three kingdoms» (*sangoku*) and revealing the discovery of new worlds, unknown to the Japanese before the arrival of the Europeans, as evidenced in an icastic way in several dialogues of the *De missione legatorum*.

Fig. 5: Detail of the southeast seas in the planisphere of the «Jōtoku-ji 'World Map' folding screens» displaying the Spanish transpacific route and the Portuguese sea route from Japan to Macau, Malacca, Goa and Lisbon designed as red lines that cross the ocean



Ink, color and gold leaf on Japanese paper, mounted on a six-panel screen, 148.5 x 364 cm. Japan, late 16th-early 17th centuries.
Jōtoku-ji (淨得寺), Fukui. The picture was taken by the author of the essay.

Conclusions

54 Whether this homology was inspired by the return to Nagasaki of the Japanese *legati* and the simultaneous publication of the *De missione*, or was just the expression of an interest by Japanese merchant families or clans in the representation of the world trade routes of the Iberian Empires, is an impossible question to settle at the current state of research and on the basis of the documents so far known. What can be instead highlighted, without a doubt, is a clear homology between the textual and visual narrative of the documents under analysis: the oceanic routes traced in both the Jōtoku-ji and Wakasa planispheres show a great affinity with the journey described in the *De Missione* and make it a coherent visual complement to the narrative of this work that was explicitly a textual rendering of the cartographic contents of the *Theatrum*

orbis terrarum, integrated with precise knowledge of the Iberian sea routes around the globe.

55 In addition, by integrating these reflections with the results of the former research on *nanban* art and missionary culture of Grace Vlam, Alexandra Curvelo and Marisa Di Russo, and my personal findings on the Japanese world map screens, it emerges that the *De missione* had above all a visual reception in Japan, through the mediation of the *schola pictorum* of the Jesuits, rather than a textual reception. Although the abrupt interruption of the missionary presence in Japan in 1614 may have erased or dispersed the traces of a possible textual reception, however the specific ideological contents and the voluminous size of the *De missione* did not lend themselves to their fruition outside of the restricted sphere of the Jesuit schools. In open contrast to this difficult access to the text, the communicability of the *nanban* screens that originated from the *schola pictorum*, influenced by the ekphrasis of the *De missione*, was substantially wider: their communicative qualities and capacity to convey aesthetic experiences, well beyond the scopes and the intentionality assigned to them in their context of production[63], did not stop even at the time of the persecution of Japanese Christians, when most of the remains of Christian culture underwent a systematic process of iconoclasm. These qualities enabled them to cross cultures during many centuries. Their roots in, and link with, the *De missione* and missionary culture became obscure and faded for most of their spectators since the first decades of the seventeenth century: their visual bilingualism not only enabled them to escape destruction, but turned them into collectable objects, whose aesthetic hybrid qualities still fascinate viewers today.

BIBLIOGRAPHY

Archive sources

Fróis, Luís, S. J., (1532-1597), *Tratado dos Embaixadores Japões que Forão de Japão a Roma no ano de 1582*, [Montanha, José, S. J., compil.], ms on paper, copied in Macau by José Montanha S. J., around 1742, Biblioteca Nacional de Portugal: cod-11098, ff. 1-114, digital public copy: http://purl.pt/28062, consulted 25 July 2020.

Valignano, Alessandro [1583], *Regimento do que ha de fazer o Padre Nuno Roiz* [Rodrigues] *que agora vay por procurador a Roma*, Roma, ARSI (Arquivum Romanum Societatis Iesu), Jap. Sin., 22, ff. 51r-58v.

Valignano, Alessandro, 1589, *Letter to General Acquaviva,* sent to Rome from Macau on 25 September 1589, Rome ARSI, *Jap. Sin.* 11 I, ff. 157r-158v.

Printed sources

Aleni, Giulio [1630], *Daxi Xitai Li Xiansheng Xingji / Vita del Maestro Ricci, Xitai del Grande Occidente* [1582-1649], Gianni Criveller (ed.), Brescia, Fondazione Civiltà bresciana, Centro Giulio Aleni, 2010.

Blaeu, Willem Janzoon [1607], *Nova orbis terrarum geográfica [tabula]*, engraved and printed on paper (143 x 204 cm), Amsterdam.

De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam curiam, rebusque in Europa, ac toto itinere animadversis dialogus ex ephemeride ipsorum Legatorum collectus, & in sermonem Latinum versus ab Eduardo de Sande Sacerdote Societatis Iesu, [Anno 1590, In Macaensi portu Sinici regni in domo Societatis Iesu cum facultate Ordinarii, & Superiorum], 1935, Facsimile reprint: Tokyo, Tōyō Bunko, <http://purl.pt/15122>, consulted 25 July 2020; Américo da Costa Ramalho (trad.): Duarte de Sande, *Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à cúria romana*, Macau, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Fundação Oriente, 1997; Américo da Costa Ramalho (prefácio, tradução e comentário) & Sebastião Tavares de Pinho (estabelecimento do testo latin): Duarte de Sande, *Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à cúria romana*, Coimbra, Imprensa da Universidade—Centro Científico e Cultural de Macau, 2009; Derek Massarella (ed.) & Joseph Francis Moran (tr.): Duarte de Sande, *De missione Legatorum Iaponensium ad Romanam curiam. Japanese travellers in sixteenth-century Europe: a dialogue concerning the mission of the Japanese ambassadors to the Roman Curia (1590)*, Farnham, Surrey, England, Burlington, Ashgate, 2012; Marisa Di Russo (ed.), Pia Assunta Airoldi (tr.) & Dacia Maraini (pr.): Alessandro Valignano, *Dialogo sulla missione degli ambasciatori giapponesi alla curia romana e sulle cose osservate in Europa e durante tutto il viaggio : basato sul diario degli ambasciatori e tradotto in latino da Duarte de Sande, sacerdote della Compagnia di Gesù*, Florence, Olschki, 2016.

Dictionarium Latino Lusitanicum, ac Iaponicum, ex Ambrosii Calepini volumine depromptum, Amakusa, Collegio Iaponico Societatis Iesu, 1595, Facsimile edition, Tokyo, Benseisha, 1979.

Fabian Fucan [1605]*, The Myōtei Dialogues A Japanese Christian Critique of Native Traditions*, ed. by Richard Bowring and James Baskind, Leiden, Brill, 2015.

Fróis, Luís, S. J. [1582], *Tratado dos Embaixadores Japões que Forão de Japão a Roma no ano de 1582,* Biblioteca Nacional de Portugal, Cod. 11098; J. A. Abranches Pinto, Yoshitomo Okamoto, Henri Bernard S. J. (eds. et ann.): *Luís Frois, S. J., La première ambassade du Japon en Europe 1582-1592*, Tokyo, Tokyo Sophia Univ., 1942.

Fróis, Luís, S. J. [1578-1582], *Historia de Iapam,* vol. III, Cap. 26, *Do frutto que se começou a fazer em Anzuchiyama*. Lisbon, Biblioteca Nacional.

Francis Xavier [1535-1552], *Epistolae* S. *Francisci Xaverii aliaque eius scripta,* Georg Schurhammer, & Josef Wicki, (eds), 1944-1945, 2 vols, Monumenta Historica Societatis Iesu, Rome, Ep. 96, 110.

Hayashi Razan, 林 羅山 [1620], [Anti-Jesus] / 「排耶蘇」 / *Hai yaso*, 日本思想大系 / *Nihon shiso taikei*, vol. 25, Tokyo, Iwanami Shoten, 1970, pp. 490-491; «Hayashi Razan, Hai-Yaso (The Anti-Jesuit) 俳耶蘇», George Ellison (ed.), *Deus Destroyed*, Harvard, University Press, 1973, pp. 150-153.

Map of the World and Twenty-Eight Cities, pair of eight-fold *nanban* screens, Tokyo, The Imperial Household Agency, https://www.kunaicho.go.jp/e-culture/sannomaru/syuzou-10.html, consulted 25 July 2020.

Ortelius [Ortels], Abraham [1572], « Abraham Ortelius au lecteur débonnaire », *Théâtre de l'univers contenant les cartes de tout le monde, avec une brève déclaration d'icelles,* Antwerp, Gillis van Diest, f. Aiiij *r-v* and the following unnumbered *folio*.

Ricci, Matteo [1580-1609], *Lettere (1580-1609)*, ed. Francesco D'Arelli, Macerata, Quodlibet. 2001.

Valignano, Alessandro [1583], *Regimento do que ha de fazer o Padre Nuno Roiz* [Rodrigues] *que agora vay por procurador a Roma*, [Goa, 12 December 1583], ed. by Álvarez-Taladriz, José Luis, 1982, «En el IV Centenario de la Embajada Cristiana de Japón a Europa. Las 'Instrucciones' del Visitador Alejandro Valignano S. J. (1583)», *Sapientia, the Eichi University Review* 16 (1982), pp. 125-205.

Valignano, Alessandro [1581], *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone. «Advertimentos e Avisos acerca dos Costumes e Catangues de Jappão»*. Josef Franz Schütte, S.J. (Ed.). Roma: Edizioni di «Storia e Letterature», 1946 (2nd edition, ed. Michela Catto, 2011).

Critical apparatus

Arima Kaori 有馬香織, 2012, «[The World and Japan in Eight-fold Screens in the Collection of the Fukui Prefectural Wakasa Museum of History and Folklore: From the Front and Back of the Screens] / 福井県立若狭歴史民俗資料館所蔵「世界及び日本図＜八曲屏風＞」の制作年代と伝来について－屏風の表と裏から / *Fukui kenritsu wakasa rekishi minzoku shiryōkan syozō 'Sekai oyobi nihonzu hakkyoku byōbu' no seisaku to denrai ni tsuite: Byōbu no omote to ura kara*», [Bulletin 2011 of Fukui Prefectural Wakasa Museum of History and Folklore] / 福井県立若狭歴史民俗資料館 館報 平成23年度 / Fukui Kenritsu Wakasa Rekishi Minzoku Shiryokan Kanpo Heisei 23 Nendo, Obama, Fukui Kenritsu Wakasa Rekishi Minzoku Shiryokan, pp. 1-18.

Besse, Jean-Marc, 2009, «The Birth of the Modern Atlas. Rome, Lafreri, Ortelius», *Conflicting Duties: Science, Medicine and Religion in Rome, 1550-1750*, Maria Pia Donato & Jill Kraye (eds.), London, The Warburg Institute, pp. 63-85.

Boxer, Charles R., 1946, «Portuguese and Spanish Rivalry in the Far East during the 17th Century», *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (Dec., 1946), pp. 150-164.

Boxer, Charles R., 1947, «Portuguese and Spanish Rivalry in the Far East during the 17th Century» (Concluded from p. 164, Parts 3 and 4, 1946), *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (Apr., 1947), pp. 91-105.

Broecke, Marcel van den, 2011, *Ortelius Atlas Maps, An illustrated guide. Second revised edition*, 't Goy-Houten, Hes & de Graaf.

Boscaro, Adriana, 1973, *Sixteenth-Century European Printed Works on the First Japanese Mission to Europe. A Descriptive Bibliography,* Leiden, Brill.

Burnett, Charles, 1996, «Humanism and the Jesuit Mission to China: the case of Duarte de Sande (1547-1599)», *Euphrosyne* n.s., 24, pp. 425-71.

Burnett, Charles, 2000, «The Navigational Instruments in Duarte de Sande's *Dialogus de missione legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam* (1590)», *História das ciências matemática, Portugal e o Oriente*, Luis Saraiva (ed.), Lisbon, Fundação Oriente, pp. 263-274.

Cattaneo, Angelo, 2014, «Geographical Curiosities and Transformative Exchange in the *Nanban* Century (c. 1549-c. 1647)», *Etudes Epistémè* 26, http://episteme.revues.org/329, consulted 25 July 2020.

Cattaneo, Angelo, 2020, «Magellano per tutti? La circumnavigazione del globo e la sua ricezione in Cina e Giappone (XVI-XVII secolo)», in Fiorelli, Vittoria (ed), *Tracce di Impero. Cortés tra Napoli e Nuovo Occidente*, Napoli, Editoriale Scientifica, pp. 41-76.

Cieslik, Hubert, 1974, «The Case of Christovão Ferreira», *Monumenta Nipponica* 29, pp. 32-40.

Cooper, Michael, 2005, *The Japanese Mission to Europe, 1582-1590. The Journey of Four Samurai Boys through Portugal, Spain and Italy*, Folkestone, Global Oriental.

Curvelo, Alexandra, 2008, *Nuvens douradas e paisagens habitadas. A arte nanban e a sua circulação entre a Ásia e a América: Japão, China e Nova-Espanha (c.1550-c.1700)*, Ph.D. Dissertation, Lisbon, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.

Curvelo, Alexandra, Cattaneo, Angelo, 2011, «Le arti visuali e l'evangelizzazione del Giappone. L'apporto del seminario di pittura dei gesuiti», *Geografia e cosmografia dell'altro fra Asia ed Europa*, Tanaka Kuniko (ed.), Roma, Bulzoni, pp. 31-60.

Day, John D., 1995, «The Search for the Origins of the Chinese Manuscript of Matteo Ricci's Maps», *Imago Mundi*, 47, pp. 94-117.

Di Russo, Marisa *et alii*, (eds.), 2016, Alessandro Valignano, *Dialogo sulla missione degli ambasciatori giapponesi alla Curia romana e sulle cose osservate in Europa e durante tutto il viaggio basato sul diario degli ambasciatori e tradotto in latino da Duarte de Sande, sacerdote della Compagnia di Gesù*, Firenze, Leo S. Olschki Editore.

Foss, Theodore N., 1984, «La cartografia di Matteo Ricci», *Atti del convegno internazionale di studi ricciani (Macerata-Roma, 22-25 ottobre 1982)*, Maria Cigliano (ed.), Macerata, Centro Studi Ricciani, pp. 177-96.

Frison, Daniele, 2009, «Il contributo scientifico del gesuita Carlo Spinola nel Giappone del primo Tokugawa», *Il Giappone* 49, pp. 21-56.

Fujii Jōji, 藤井ジョージ, Sugiyama, Masaaki, Kinda, Akihiro (eds), [*Images, Maps and Visions of the World*] / 絵図,地図から見た世界像/ *Ezu, chizu kara mita sekaizō*, tr. Michael Jamentz, Kyoto, Kyoto University, Rapporto di ricerca del progetto «The Creation of Fifteenth-, Sixteenth-, and Seventeenth-Century Maps. Maps and Visions of the World», pp. 190-217.

Giles, Lionel, 1918, «Translations from the Chinese World Map of Father Ricci», *The Geographical Journal* 52, 6 (Dec., 1918), pp. 367-385 (p. 377).

Gruzinski, Serge, 2018, *La macchina del tempo. Quando l'Europa ha iniziato a scrivere la storia del mondo,* tr. dall'italiano [*La machine à remonter le temps. Quand l'Europe s'est mise à écrire l'histoire du monde*, Fayard, 2017], Raffaello Cortina Editore.

Harley, John Brian, Woodward, David (eds), 1994, *The History of Cartography, Vol. 2, Book 2: Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, Chicago, Chicago U. P.

Hioki Naoko Frances, 2011, «Visual Bilingualism and Mission Art: A Reconsideration of "Early Western-Style Painting" in Japan », *Japan Review* 23, pp. 23-44.

Hiraoka Ryuji, 2008, «The Transmission of Western Cosmology to Sixteenth-Century Japan», Saraiva, Luís, Jami, Catherine (eds), 2008, *The Jesuits, The Padroado and East Asian Science (1552-1773)*, Singapore, World Scientific Publishing, pp. 81-98.

Inoue Mitsuyuki, 2004, «The Develoment of the Map of Yang Ziqi in East Asia», Fujii, Jōji, 藤井ジョージ, Sugiyama, Masaaki, Kinda, Akihiro (eds), [*Images, Maps and Visions of the World*] / 絵図, 地図から見た世界像/ *Ezu, chizu kara mita sekaizō*, tr. Michael Jamentz, Kyoto, Kyoto University, Rapporto di ricerca del progetto «The Creation of Fifteenth-, Sixteenth-, and Seventeenth-Century Maps. Maps and Visions of the World», pp. 190-217.

Kishimoto Emi, 2006, «The Process of Translation in *Dictionarium Latino Lusitanicum, ac Iaponicum*», *Journal of Asian and African Studies* 72, pp. 17-26.

Laures, Joseph S. J., 1957, *Kirishitan Bunko* (3rd ed.), Tokyo, Sophia University, pp. 32-35.

Laures Rare Book Database, https://digital-archives.sophia.ac.jp/laures-kirishitan-bunko/?lang=en/, consulted 14 July 2020.

Loh, Joseph Faii, 2013, *When Worlds Collide. Art, Cartography, and Japanese Nanban World Map Screens*. Ph.D. Diss., New York, Columbia University pp. 62-100, https://academiccommons.columbia.edu/doi/10.7916/D85M6CSX, consulted 25 July 2020.

Loureiro, Rui, 2020, «Livros europeus para o Japão: Algumas notas sobre o «De missione legatorum Iaponensium» (Macau, 1590)», *Os Portugueses e a Ásia Marítima*, Vítor Gaspar Rodrigues & Ana Paula Avelar (eds.), Lisbon, Academia de Marinha, pp. 239-250.

Mangani, Giorgio, 1998, *Il mondo di Abramo Ortelio. Misticismo, geografia e collezionismo nel Rinascimento dei Paesi Bassi*, Modena, Franco Cosimo Panini.

Massarella, Derek (ed.) – Moran, Joseph Francis (tr.), 2012, Duarte de Sande, *De missione Legatorum Iaponensium ad Romanam curiam. Japanese travellers in sixteenth-century Europe: a dialogue concerning the mission of the Japanese ambassadors to the Roman Curia (1590)*, Farnham, Surrey, England, Burlington, Ashgate.

Mateo, José Eugenio Borao, 2007, «The Arrival of the Spanish Galleons in Manila from the Pacific Ocean and Their Departure along the Kuroshio Stream (16th and 17th centuries)», *Journal of Geographical Research* 47, pp. 17-38 http://homepage.ntu.edu.tw/~borao/2Profesores/Kuroshio.pdf, consulted 01/01/2021.

Mochizuki, Mia M., 2017, «A Global Eye: The Perception of Place in a Pair of Tokugawa World Map Screens», *Japan Review: Journal of the International Research Center for Japanese Studies* 29, pp. 69-119.

Moran, J.F., 2001, «The real author of *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam curiam Dialogus*. A Reconsideration», *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies* 2, pp. 7-21.

Müller, Hans, 1939, «Hai-Yaso 俳耶蘇 Anti-Jesus. Hayashi Razan's antichristlicher Bericht über eine konfuzianisch-christliche Disputation aus dem Jahre 1606», *Monumenta Nipponica*, Vol. 2, No. 1, pp. 268-275.

Paramore, Kiri, 2006, «Hayashi Razan's redeployment of anti-Christian discourse: the fabrication of Haiyaso», *Japan Forum*, DOI: 10.1080/09555800600731106, consulted 25 July 2020.

Pinto dos Santos, José Miguel, 2012, *A Study in Cross-Cultural Transmission of Natural Philosophy: the* Kenkon Bensetsu, Ph.D Dissertation, Lisbon, Universidade Nova de Lisboa.

Pomplun, Trent, 2017, «From Missionaries to Zen Masters: The Society of Jesus and Buddhism», in *Jesuit Historiography Online*, Brill, <http://dx.doi.org/10.1163/2468-7723_jho_COM_204365>.

Raneri, Giovanni, 2015, *Folding Screens, Cartography, and the Jesuit Mission in Japan, 1580-1614*. A thesis submitted to the University of Manchester for the degree of Doctor of Philosophy in the Faculty of Humanities, 2015 [Open Acess: https://www.research.manchester.ac.uk/portal/en/theses/folding-screens-cartography-and-the-jesuit-mission-in-japan-15801614(c62695b9-8c9c-44ec-a26d-8a41192b3c31).html]

Sakamoto Mitsuru 坂本充, 1966, «[The Battle of Lepanto – Western-style painting in the Nihon-shoki period and its background in Europe] / レパント戦闘図屏風について上日本書紀洋風画とヨーロッパにおけるその背景 / Repanto sentōzu byōbu ni tsuite jō: Nihon shoki yōfūga to yōroppa ni okeru sono haikei», *Bijutsu kenkyū* 246, pp. 30-44.

Saraiva, Luís – Jami, Catherine (eds.), 2008, *The Jesuits, The Padroado and East Asian Science (1552-1773)*, Singapore, World Scientific Publishing.

Schilder, Günter, 1981, *Three world maps by Francois van den Hoeye of 1661, Willem Janszoon (Blaeu) of 1607, Claes Janszoon Visscher of 1650*, Amsterdam, Nico Israel, pp. 23-27.

Takekoshi Yosaburō, 2003, *Economic Aspects of the Civilization of Japan* [1930], London, G. Allen, digital reprinted, London, Routledge, vol. II, chap. 32, without numbering.

Tanaka Kuniko (ed.), 2011, *Geografia e cosmografia dell'altro fra Asia ed Europa*, Rome, Bulzoni, pp. 31-60.

Toby, Ronald P., 1994, «The 'Indianness' of Iberia and Changing Japanese Iconographies of Other," in Stuart Schwartz, ed., Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era. London: Cambridge University Press, 1994, 324-351.

Toby, Ronald P., 2001, «Three Realms/Myriad Countries: An "Ethnography" of Other and the Re-bounding of Japan, 1550-1750», in Chow, Kai-wing;Doak, Kevin M.; Fu,Poshek (eds), *Constructing Nationhood in Modern East Asia*. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 15-45.

Unno, Kazukata, 1994, «Cartography in Japan», John Brian Harley, David Woodward (eds), *The History of Cartography, Vol. 2, Book 2: Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, Chicago, University Press, pp. 346-477.

Üçerler, Antoni J. S. J., 2005, «Gutenberg Comes to Japan: the Jesuits and the First IT Revolution of the Sixteenth Century», *The Ricci Institute Public Lectures Series*, pp. 1-18.

Vlam, Grace A. H., 1976, *Western-Style Secular Painting in Momoyama Japan*, 2 vols. PhD Dissertation, Ann Arbor, University of Michigan.

Vlam, Grace A. H., 1977, «Kings and Heroes: Western-Style Painting in Momoyama Japan», *Artibus Asiae* 39, n. 3/4, pp. 220-250.

Zamora, Juan Pobre de, 1997, *Historia de la pérdida y descubrimiento del Galeón «San Felipe»*, Avila, Institución Gran Duque de Alba, Diputación Prov. de Ávila.

NOTES

1. On the transmission of humanistic knowledge in Southeast Asia, in particular of humanistic dialogues and the role of Duarte De Sande S. J., see Burnett 1996, pp. 425-71.

2. *De missione Legatorum Iaponensium ad Romanam curiam, rebusque in Europa, ac toto itinere animadversis dialogus ex ephemeride ipsorum Legatorum collectus, & in sermonem Latinum versus ab Eduardo de Sande Sacerdote Societatis Iesu*, [Anno 1590, In Macaensi portu Sinici regni in domo Societatis Iesu cum facultate Ordinarii, & Superiorum]. Facsimile reprint : Tokyo, Tōyō Bunko, 1935. For a digital reproduction : https://purl.pt/15122, consulted 25 July 2020. For modern Portuguese, English and Italian translations, under the authorship of Duarte de Sande or Valignano, according to the editors : [Duarte de Sande] Ramalho, Américo da Costa (ed.), 1997, *Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à cúria romana*, Macau, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Fundação Oriente, (republished with the latin text and minor changes, 2009, Coimbra, Imprensa da Universidade — Centro Científico e Cultural de Macau) ; Massarella, Derek and Moran, J. F. (eds), 2012, *De missione Legatorum Iaponensium ad Romanam curiam. Japanese travellers in sixteenth-century Europe : a dialogue concerning the mission of the Japanese ambassadors to the Roman Curia (1590)*, Farnham, Surrey, England, Burlington, Ashgate ; [Alessandro Valignano] Di Russo, Marisa (ed.), 2016, *Dialogo sulla missione degli ambasciatori giapponesi alla curia romana e sulle cose osservate in Europa e durante tutto il viaggio* : *basato sul diario degli ambasciatori e tradotto in latino da Duarte de Sande, sacerdote della*

Compagnia di Gesù, traduzione di Pia Assunta Airoldi ; presentazione di Dacia Maraini, Florence, Olschki (hereafter referred to as Di Russo). For the history of the publication of the *De missione* : Laures, Joseph S. J., 1957, *Kirishitan Bunko* (3rd ed.) Tokyo, Sophia University, p. 32-35 ; *De missione,* ed. Massarella & Moran (eds), op. cit., pp. 1-31, *De missione*, ed. Di Russo, pp. 1-51 ; Moran 2001.

3. Üçerler 2005, pp. 1-18 ; on the Jesuit press in Asia, s. the *Laures Rare Book Database*, created by the Kirishitan Bunko of Sophia University on the basis of the research developed by Johannes Laures S. J. on the books published in Macau and in Japan by the Jesuit press between 1588 and 1614 : https://digital-archives.sophia.ac.jp/laures-kirishitan-bunko/ ?lang =en/, consulted 14 July 2020.

4. Fróis 1942. The edition of *La première ambassade du Japon en Europe 1582-1592* was based on a manuscript originally collected by Paul Sarda and described by Joseph Schütte S. J. and Dorotheus Schilling O. F. M., currently held in Lisbon. See Fróis 1532-1597 ; the manuscript on paper of the *Tratado dos Embaixadores Japões que Forão de Japão a Roma no ano de 1582* was copied in Macau by José Montanha S. J., around 1742. This *Tratado* encompasses the journey from Nagasaki to Lisbon and the journey to Rome and the return to Lisbon, just before the *legati* started their return journey to Japan (Chapter 24 of Montanha's copy of Fróis's *Tratado dos Embaixadores Iapões*). Apparently, Fróis did not describe the return journey to Macau and Nagasaki, which is instead narrated in the *De missione* (*Colloquium* XXXII). Fróis's *Tratado* and the final part of the *De missione* are studied and commented (but not edited, nor translated) in Cooper 2005. On the possible role of Mesquita as the author of the diary of the journey lasting eight years of the Japanese *legati*, s. Fróis 1942, pp. xxiv-xxx, and Cooper 2005, pp. 194-196 (the latter quite imprecise).

5. See Boscaro 1973, pp. 547-555.

6. Valignano 1589, pp. 544-546 : « *E poiché i giovani del seminário hanno grande penúria di libri, godranno straordinariamente di questo* [the *De missione*] » (p. 545).

7. In contrast to Valignano's initial project, the *De missione* was not translated into Japanese : the Japanese Brother Jorge de Loyola, in charge of the translation, suddenly died in Macau in 1589. In later years, the preparation of a monumental and archetypal Latin-Portuguese-Japanese dictionary, published in Amakusa by the Jesuit press in 1595, absorbed almost all available resources. See *Dictionarium* 1979 ; Kishimoto 2006, pp. 17-26.

8. Valignano 1946 (2011).

9. *De missione* 1590, *Lib*. I-VI, *Lib.* XXXII-XXXIV (Massarella & Moran 2012, pp. 43-79, pp. 401-449 ; Di Russo 2016, pp. 67-129, pp. 466-525).

10. Vlam 1977, pp. 220-250 (in particular, pp. 236-237).

11. Fukui-city, 浄得寺 - Jōtoku-ji, *Map of the World and Map of Japan*, Momoyama period, late 16th century. Pair of six-fold screens, ink, color, and gold leaf on paper, each 148.5 x 364 cm. The original temple was destroyed in a bombing raid during the Second World War. The Jōtoku-ji *byōbu* escaped destruction.

12. Wakasa, Fukui Prefectural Wakasa History Museum, *Map of the World* and *Map of Japan*, Momoyama period, late 16th century. A pair of eight-part folding screens, ink, color, and gold leaf on paper, each 117 x 375 cm (formerly, Kawamura Heiemon Collection, Obama).

13. Unno 1994, pp. 461-462 ; Fujii 2007, pp. 221-249. I am grateful to Akune Susumu (Kyoto University) for sharing this bibliographic reference.

14. Valignano 1982, Jap. Sin. 22, ff. 51r-58v, published *in* Álvarez-Taladriz, 1982, pp. 125-205. The *Regimento* has been recently translated into Italian in the *Dialogo sulla missione*, ed. Di Russo 2016, pp. 529-536.

15. This oval planisphere, comprising six panels, measuring all together *c*. 200 × 400 cm, derived from several revisions of the first map of the world designed in Chinese by Ricci, printed with woodblocks between 1584 and 1585 in Zhaoqing and entitled 與地山海全圖 *Yudi shanhai quantu* / Complete map of the mountains and sea of the earth. The *Kunyu wanguo quantu*, the most

famous of the 'Ricci's maps' and the only one to have been preserved, was later reprinted and also copied several times in manuscript form by Chinese, Japanese and Korean scholars. In particular, it circulated pervasively in Japan, in both manuscript and printed copies and became one of the principal sources of Japanese world map nanban folding screens, including a pair of magnificent folding screens held at the Nanban Bunkakan, in Osaka. *Vd.* D'Elia 1938, pp. 73-93 ; D'Elia 1961, pp. 82-164 ; Foss 1984, pp. 177-96 ; Day 1995, pp. 94-117. For the most recent re-edition of the planisphere, translated into Italian, Mignini 2013.

16. This is my English annotated translation of the recent Italian translation of the *Kunyu wanguo quantu* by Huang Ping and Filippo Mignini, *in* Mignini Filippo (ed.), *La cartografia di Matteo Ricci*. Rome : Libreria dello Stato, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 2013, tav. 16, 6a (pp. 188-189) and p. 219 : « *[Europa] Questo continente europeo comprende più di trenta Paesi, i quali seguono l'amministrazione degli Antichi Re. Nessuna dottrina eterodossa è seguita, ma tutti onorano soltanto la santa religione del Signore del Cielo [Tian zhu] e dell'Imperatore dell'Alto [Shang di]. Vi sono tre classi di funzionari governativi : la più alta fa prosperare la religione ; poi viene quella che giudica gli affari mondani, e infine quella che si dedica esclusivamente alle armi. La terra produce i cinque cereali, i cinque metalli e ogni specie di frutti. Il vino è fatto col frutto dell'uva. Tutti i lavori artigianali sono eccellenti. Si intendono di astronomia e filosofia. I costumi sono onesti e si dà importanza alle cinque relazioni. I [diversi] generi di prodotti sono molto abbondanti. Sovrani e sudditi sono pacifici e ricchi. In tutte le stagioni si comunica con Paesi stranieri : i viaggiatori e i mercanti si recano in tutti i Paesi del mondo. Dista 80.000 li dal Regno di Mezzo, com il quale sin dalla Antichità non ha avuto relazioni ; adesso ne ha da circa settant'anni e più* » [*Kunyu wanguo quantu*, tav. 16, 6a]. For a different interpretation and English translation, *vd.* Ricci, Matteo ; Giles 1918, p. 377.

17. « *Qui [in Italia] il re dell'educazione [spirituale] non si sposa occupandosi interamente della religione del Signore del Cielo : egli è venerato nello stato di Roma e in tutti i Paesi d'Europa* », *ibid.*, tav. 13, 5a, pp. 182-183. For a different interpretation and English translation, *vd.* Ricci, Matteo ; Giles 1918, p. 377.

18. Boxer 1946, pp. 150-164 ; Boxer 1947, pp. 91-105.

19. The English East India Company had a trade station in Japan between 1613-1626, exactly at the time of the final expulsion of the Catholic missionaries. See Screech 2012, pp. 3-40.

20. Tronu 2015, pp. 25-39.

21. For a detailed reconstruction of the *San Felipe* shipwreck and its consequences on the relationships among the Portuguese and Spanish merchants, the Jesuit and Franciscan missionaries and the Japanese political élites, during Toyotomi Hideyoshi's rule, see Takekoshi 2003, vol. II, chap. 32 ; Zamora 1997 ; Mateo 2007, pp. 8-9.

22. See Elison 1973, pp. 107-254, and the English translation of Fukan Fabian's and Cristovão Ferreira's (Sawano Chūan) anti-Christian pamphlets, *Ha Daiusu* (Destroying Deus) and *Kenjiroku* (Deceit Disclosed), respectively Elison 1973, pp. 257- 291 and pp. 294-317.

23. *De missione* 1590, *Colloquium* XXIX, p. 323 ; Massarella & Moran 2012, p. 363 ; Di Russo 2016, p. 417. On the books received by delegation and brought back to Japan, s. Loureiro 2020.

24. It is documented that in 1608 at least another copy of Ortelius's *Theatrum orbis terrarum* arrived in China, in Nanchang, but Ricci preferred Ortelius's work to be sent to Beijing, and this because of the potentialities of that place to give it a far larger resonance, on account of the great number of Chinese people visiting the mission : « *Il Theatrum Orbis che io voglio per tenere in questo capo del mondo Sinico, dove è maggiore il concorso* » (« The *Theatrum orbis [terrarum]* that I want to keep (with me) in the capital of China, where more people can see it ») : D'Arelli 2001, p. 522.

25. Besse 2009, pp. 63-85 ; Broecke 2011.

26. I refer to the French edition of this work : *Ortelius* 1572, f. Aiiij r-v and the two following unnumbered *folio*.

27. *De missione* 1590, *Colloquium* I, pp. 4-5 (Massarella 2012, pp. 46-47 ; Di Russo 2016, pp. 70-71).

28. For the letters in which, as early as 1551 and 1552, Xavier makes reference to his explanations on the notions of a spherical earth addressed to Japanese people, s. Schurhammer 1944-1945, Ep. 96, 110. See also Unno 1994, p. 377.

29. Carlo Spinola to father João Alvarez, 25 January 1602. ARSI, Jap. Sin. 36, f. 147r ; in the *Annua de Iapam do anno de 1605*, ARSI, Jap. Sin. *55*, ff. 274v-275v, as quoted by Frison 2009, pp. 21-56.

30. Fróis 1578-1582, pp. 202-203.

31. Fabian Fucan (*c.*1565-1621) was a Buddhist-turned-Jesuit-turned-Buddhist-again who authored the *Myōtei mondō* (« *Myōtei* dialogue », 1605), a Christian disproof of Buddhism, Confucianism, and Daoism, in the form of a dialogue between two Buddhist nuns. After recanting Christianity, Fabian Fucan wrote the *Ha Daiusu* (*Destroying Deus*, 1620), a satirical refutation of Christianity. See Fabian 2015 [1605] ; Pomplun 2017.

32. Müller 1939, pp. 268-275 ; Hayashi [1620], pp. 414-417 (modern Japanese) ; Ellison 1973, pp. 150-153 (English translation).

33. For a critical discussion of the authorship and the date of *Hai-Yaso*, see Paramore 2006.

34. The planisphere, based on Gerard Mercator's wall world map of 1569, was engraved by Franz Hogenberg and replaced only in 1586, after sixteen editions of the *Theatrum*.
Even though we do not know which one of the sixteen editions was actually donated by Melchior Ghilandino to the Japanese legates in the summer of 1585, the planisphere they could see and study was a copy of this one.

35. Cieslik 1974, pp. 32-40.

36. Hiraoka 2008, pp. 81-98. For the first translation into a European language of the *Kenkon Bensetsu*, Pinto dos Santos 2012.

37. *De missione* 1590, *Colloquium* I, 5 (Massarella & Moran 2012, p. 46 ; Di Russo 2016, p. 71) : « *Michael* : Let me put before you briefly the principal parts of the world : the world is divided, according to the most learned of scientists, into five principal parts, namely Europe, Africa, Asia, America, and lastly, that land which learned writers call *terra incognita*. [...] For the moment, then, it is enough to have spoken of these five parts of the world, though I shall have something to say later on about the form, so to speak, of the world as a whole ».

38. *De missione* 1590, *Colloquium* VI, ff. 49-53 ; Massarella 2012, pp. 101-104 ; Di Russo 2016, pp. 122-125. On the instruments described in this *colloquium*, see Burnett 1996, pp. 263-274.

39. *De missione* 1590, *Colloquium* XXXIV, p. 402 (Massarella & Moran 2012, p. 440 ; Di Russo 2016, pp. 511-512) : « *Leo* : Up till now, Miguel, you have told us, in the *colloquia* so far, about the different parts of the world. Today, however, we have come together to hear you speak about the world as a whole [...] Now that with your arrival here all the difficulties of your journey are at an end, it remains for you to put before our eyes the picture of the whole of the world [*orbis terrarum*] which we were promised in the first *colloquium*, and to tell us about the difference between its principal parts. | *Michael* : That is why I had the *Theatrum orbis* [Ortelius's *Theatrum orbis terrarum*] brought. You will find it a great pleasure to study the various maps in it. First of all, then, take a look at this picture, which contains a representation of the whole of the world [...] ».

40. *Ibidem.*

41. *De missione* 1590, *Colloquium* XXXIV, p. 407 (Massarella & Moran 2012, p. 447 ; Di Russo 2016, p. 520).

42. *De missione* 1590, *Colloquium* XXXIV, p. 408 (Massarella & Moran 2012, p. 447 ; Di Russo 2016, p. 521).

43. *De missione* 1590, *Colloquium* XXXIV, p. 408 (Massarella & Moran 2012, p. 446 ; Di Russo 2016, p. 521).

44. *Ibidem.*

45. Valignano dispatched a few copies of the *De missione* to Europe ; some of them are still held in libraries in Europe (*i.e.* at the Biblioteca Casanatense in Rome, at the Biblioteca Nacional in Lisbon and Madrid, at the British Library, in London).
46. Mangani 1998.
47. Gruzinski 2018, p. 277.
48. Vlam 1977, p. 227 (figs. 1, 2, 3) and p. 236. For the description of the reception of the Japanese *legati* an Philippe II, see *De missione* 1590, *Colloquium* XVIII, pp. 198-200 and *Colloquium* XIX, pp. 200-202 (Massarella & Moran 2012, pp. 240-245 ; Di Russo 2016, pp. 266-271).
49. Di Russo 2016, pp. 587-592, « Postfazione ».
50. Kobe City Museum, *Map of the World and Views of Four Cities*, pair of eight-fold screens, ink and color on paper, each 159x478 cm, Momoyama to Edo period (early 17th century).
51. *Map of the World and Twenty-Eight Cities*.
52. *De missione* 1590, *Colloquium* XIV, pp. 136-137 (Massarella & Moran 2012, pp. 181-184 ; Di Russo 2016, pp. 200-202).
53. Vlam 1976, I, pp. 130-164 ; Curvelo 2008 ; Curvelo & Cattaneo 2011, pp. 31-60.
54. Kobe, Kōsetsu Museum of Arts, Pair of *nanban* screens with the Battle of Lepanto, Momoyama to Edo period (early 17th century), color and ink on paper, each 153,5 x 370 cm. Remarkably, the flags and banners bear the Roman SPQR monogram (*Senatus Populusque Romanus*) : Philip II of Spain, portrayed as a Roman emperor, is an echo of the political discourse developed by the Spanish monarchy to model the figure of the Spanish Emperor on the archetypal images of the good and heroic ancient Roman emperors. See Sakamoto 1966, pp. 30-44 ; Vlam 1977, pp. 220-250, fig. 21, 22, 23, 27. This topic has been recently discussed by Curvelo and by Loh in their dissertations, in 2008 and 2013 respectively.
55. As an example, the planispheres represented in the Kōsetsu and Kobe museums are simplified manuscript reproductions of Blaeu 1607. See Schilder 1981, pp. 23-27.
56. For a list of extant 'world-map' folding screens updated until 1994, see Unno 1994, pp. 461-462. For the most recent contributions, s. Loh 2013 ; Cattaneo 2014 ; Raneri 2015 ; Mochizuki 2017.
57. Toby 1994 ; Toby 2001.
58. On the collaboration between Ricci, Li Zhizao, and Zhang Wentao, see Aleni 2010, pp. 40, 55, 70-71. For a recent annotated and translated edition of Ricci's and Li Zhizao's planisphere, s. Mignini 2013.
59. Inoue 2004, pp. 190-217.
60. Loh 2013, pp. 62-100 ; Cattaneo 2014.
61. Arima 2012, pp. 1-18. I am grateful to Akune Susumu (Kyoto University) for sharing this bibliographic reference.
62. On the Japanese reception of these events, s. Cattaneo 2020, pp. 41-76 (in particular. pp. 54-76).
63. On this concept, see Hioki 2011, pp. 23-44.

ABSTRACTS

This essay analyses the epistemological foundations of the use and functions of cosmography, geography and cartography in the *De missione dialogus* as a way to sustain the European moral and

scientific alleged superiority with respect to all other civilizations. Since the *padre visitador* Alessandro Valignano S. J. (1539-1606) outlined the geographical discourse of the *De missione* by following Abraham Ortelius's *Theatrum orbis terrarum* (1570), this study will also allow to analyze a specific use of the *Theatrum* for Catholic missionary purposes. On the basis of extant research on the reception of Western iconography in Japan, we will discuss the possible role of *De missione* in the appearance and production, since the late sixteenth century, of a hybrid pictorial corpus of cosmographic images depicted by Japanese painters on folding screens (the so-called *sekai chizu byōbu*, or 'world map' folding screens), in particular of those of the *Jōtoku-ji* type, displaying the sea routes of circumnavigation of the whole globe.

Le présent article étudie les fondements épistémologiques de l'usage et des fonctions de la cosmographie, de la géographie et de la cartographie dans le *De missione*, tout particulièrement l'emploi du *Theatrum orbis terrarum* d'Abraham Ortelius (1570), dont Alexandre Valignano S. J. (1539-1606), Père Visiteur de toutes les provinces jésuites d'Asie, a suivi les grandes lignes dans le dialogue, à des fins de promotion de la mission catholique. En partant des recherches sur la réception de l'iconographie occidentale au Japon, nous discuterons le rôle possible du *De missione* dans l'apparition et la production à partir de la fin du XVI^{e} siècle, par des peintres japonais issus de l'école de peinture jésuite, d'un corpushybride d'images cosmographiques peintes sur paravents (ceux que l'on nomme *sekai chizu byōbu* ou « paravents 'carte du monde' »), en particulier de celles du type *Jōtoku-ji* (temple Jōtoku), lesquels représentent les routes maritimes de circumnavigation du globe.

Este artículo examina la base epistemológica del uso y las funciones de la cosmografía, la geografía y la cartografía en el *De missione*, en particular el uso del *Theatrum orbis terrarum* (1570) de Abraham Ortelius, del que Alessandro Valignano S. J. (1539-1606), padre visitador de todas las provincias jesuitas de Asia, siguió las líneas principales en el diálogo para la promoción de la misión católica. A partir de las investigaciones sobre la recepción de la iconografía y la imaginería occidentales en Japón, discutiremos el posible papel del *De missione* en la aparición y producción, a partir de finales del siglo XVI, por los pintores japoneses de la escuela de pintura de los jesuitas, de un corpus híbrido de imágenes cosmográficas pintadas en biombos (los conocidos como *sekai chizu byōbu* o «biombos mapamundi»), en particular los del tipo Jōtoku-ji (templo Jōtoku), que representan las rutas marítimas de circunnavegación del globo.

INDEX

Mots-clés: De Missione dialogus, Valignano (Alessandro), missions jésuites, Japon, ambassade Tenshō, Ortelius (Abraham), cartographie du monde, Theatrum orbis terrarum, paravents nanban, interactions politico-culturelles, XVIe et XVIIe siècles
Keywords: De Missione dialogus, Valignano (Alessandro), Jesuit missions, Japan, Tenshō Embassy, Ortelius (Abraham), world cartography, Theatrum orbis terrarum, Japanese nanban folding screens, political-cultural interactions, 16th and 17th centuries
Palabras claves: De Missione dialogus, Valignano (Alessandro), misiones jesuitas, Japón, embajada Tenshō, Ortelius (Abraham), cartografía del mundo, Theatrum orbis terrarum, biombos nanban, interacciones político-culturales, siglos XVI e XVII

AUTHOR

ANGELO CATTANEO

Consiglio Nazionale delle Ricerche

Angelo Cattaneo is a Researcher for the CNR - Consiglio Nazionale delle Ricerche - National Research Council of Italy, based at the Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea. His primary research interests revolve around the cultural construction of space and forms of spatiality from the sixteenth to the seventeenth century. He is the author of *Fra Mauro's* Mappa mundi *and Fifteenth-Century Venice* (Brepols, 2011) and the co-editor of the volumes *The Global Eye. Dutch, Spanish, and Portuguese Maps in the Collections of the Grand Duke Cosimo III de' Medici* (Florence, Lisbon 2019) and *Interactions between Rivals: the Christian Mission and Buddhist Sects in Japan during the Portuguese Presence (c. 1549 - c. 1647)*, (Peter Lang 2022).

angelomaria.cattaneo[at]cnr.it

« La venue des Princes Japponnois en Europe ». Publications éphémères et séquelles imprimées immédiates (1585-1586) de l'ambassade *Tenshō*

«The coming of the Japanese Princes to Europe»: Ephemeral publications and immediate printed sequelae (1585-1586) of the Tenshō embassy
«La llegada de los príncipes japoneses a Europa»: Publicaciones efímeras y huellas inmediatas impresas (1585-1586) de la embajada Tenshō

Vincent Masse

Je tiens à remercier Katherine Stratton, Anas Atakora et Joseph Palakyem Aziwa pour leur aide à parcourir les nombreux occasionnels ici cités.

Introduction : l'ambassade *Tenshō* comme spectacle médiatique

1 Les péninsules ibérique et italienne servirent de théâtre, d'août 1585 jusqu'en avril 1586, à un événement extraordinaire en soi, dont les conséquences médiatiques furent non moins extraordinaires : le passage en Europe, après deux ans et demi de trajet, de quatre adolescents venus du Japon, Mancio Itō Sukemasu, Miguel (Michel) Chijiwa, Julião (Julien) Nakaura et Martinho (Martin) Hara, envoyés des daimyos convertis Dom Francisco (Ōtomo Yoshishige, ou Ōtomo Sōrin), Dom Barthelemeu (Ōmura Sumitada) et Dom Protasio (Arima Harunobu)[1]. L'événement, connu de l'historiographie japonaise sous les noms de *Tenshō shōnen shisetsu* [ambassade de garçons de l'ère Tenshō] ou *Tenshō ken-Ō shisetsu* [ambassade européenne de l'ère Tenshō], fut alors – l'est encore –

d'interprétation difficile ; la désignation même d'« ambassade » était par exemple déjà un choix au XVI^e^ siècle – c'est encore le cas[2].

2 Deux lectures récentes, diamétralement opposées, suffisent à illustrer cette difficulté. « Coup publicitaire (*publicity stunt*) », d'après J. S. A. Elisonas, « spectacle ambulant » où Mancio Itō et Miguel Chijiwa *jouèrent* le rôle d'« ambassadeurs », et les deux autres celui de « nobles compagnons », voire de simples « doublures [*understudies*][3] » ; Ōtomo Sōrin (« Dom Francisco »), à distance, joua le rôle d'un « roi du Japon[4] », représenté sur scène par l'accessoire d'une lettre qu'il n'écrivit pas[5], etc. Le spectacle, destiné dans un premier temps à un public européen, puis (des années plus tard) japonais[6], fut conçu par un metteur en scène talentueux – l'Italien Alessandro Valignano – et encadré par une troupe de professionnels : la Compagnie de Jésus[7].

3 Marco Musillo, tout en reconnaissant la lourde main de Valignano, signale néanmoins que rien ne prouve que les quatre jeunes japonais ne furent que de simples marionnettes et qu'ils ne contribuèrent pas activement à l'entreprise[8] ; il souligne au contraire les contextes précis, complexes, du « langage diplomatique du XVI^e^ siècle » et de la « culture civique de l'Italie », au sein desquels les quatre légats s'étaient de longue date préparés à agir en bons « courtisans[9] ». Leur performance, leurs actes, leurs réactions alertes, leur maîtrise d'une gestuelle symbolique détaillée, convainquirent davantage les spectateurs de leur noblesse, que tous les titres et les lettres dont on les avait munis[10]. Musillo cite (et documente) leur passage dans les villes de Rimini et d'Imola – des escales imprévues et improvisées, où les légats adaptèrent l'œuvre, dans un contexte de réciprocité – comme signalant l'inévitable cassure du « bouclier protecteur » précédemment envisagé par Valignano, mais qui était alors trop distant, dans le temps comme dans l'espace, pour contrôler, au final, « l'espace civique » réel[11].

4 Il est tentant de rattacher l'interprétation d'Elisonas et celle de Musillo, respectivement, aux deux principales séquelles imprimées de l'ambassade Tenshō : pour l'un, le *De missione legatorum iaponensium*, imprimé à Macao en 1590 ; pour l'autre, la cinquantaine d'éditions de minces imprimés – *avvisi* italiens, *newe zeytung* allemands, occasionnels français, etc. – produits et distribués à travers toute l'Europe dès 1585-1586, annonçant l'extraordinaire événement[12]. Le *De missione* – on pourrait dire la même chose du *Tratado dos Embaixadores*[13] – est détaillé, réfléchi[14], décalé[15] et entièrement sous le contrôle des jésuites[16]. Pourrait-on y voir l'édition définitive, revue et corrigée par l'auteur (Valignano), de la pièce théâtrale de 1585-1586 ? Au contraire, les textes de 1585-1586 – simples transcriptions des discours prononcés, récits succincts rédigés par divers « proto-journalistes » anonymes, voire simples inventaires des cadeaux diplomatiques échangés – furent imprimés pour la plupart par des éditeurs laïcs et indépendants[17]. Ces imprimés donnent l'image d'un discours précipité, improvisé, sans doute truffé de lacunes, d'imprécisions, de coquilles, de digressions parfois surprenantes, mais ce qu'ils illustrent se situe à un autre niveau que celui de la qualité matérielle. Je reprends la belle image d'Antonella Romano, qui commente ainsi ce même corpus :

> Toute cette littérature, de médiocre qualité matérielle et au destin éphémère, faite de copies, d'emprunts et de traductions, matérialise la diffusion capillaire des représentations du monde dans cette période, ainsi que la densification des circuits de l'information, dans l'espace européen[18].

5 Le contraste s'explique en partie par une différence d'approche à un niveau que l'on pourrait qualifier de *médiatique*. Pour Elionas, l'œuvre écrite – une prise de parole en

bonne et due forme – prime sur le geste, sur l'esquisse éphémère. La seule agentivité qu'il reconnaît aux quatre acteurs adolescents de la pièce de Valignano est représentée par une telle prise de parole, *a posteriori* : tous les quatre entrèrent par la suite dans les ordres, mais Miguel Chijiwa apostasia sa foi chrétienne, et produisit enfin une œuvre personnelle, le *Kirishitan kanagaki* 喜利志袒仮名書 [Histoire de la chrétienté écrite en kana], « le premier, le plus long, le plus complexe, le mieux informé, mais aussi le plus calomniateur (*scurrilous*) de tous les ouvrages anti-chrétiens de l'ère Tokugawa », où se « manifeste pleinement le pouvoir subversif d'une imagination libérée de ses chaînes[19] ». Cette œuvre – ce *texte* – permit à son auteur, vers 1606, de se « dépouiller de l'identité qui avait été son personnage (*persona*) pour le monde catholique », et de « se reconfigurer en tant que Chijiwa Seizaemon[20] ». Pour Musillo, c'est plutôt l'acte lui-même – l'ambassade de 1585, en tant que performance éphémère – qui garantit l'agentivité des légats japonais. L'exemple le plus concret qu'il donne – le détail m'apparaît crucial – est néanmoins une trace écrite, toute simple, que l'on dira circonstancielle : une calligraphie signée, où les légats remercièrent la ville d'Imola de l'hospitalité de ses citoyens[21]. L'éphémère acte d'écriture devint paradoxalement pérenne en raison même de son caractère entièrement circonstanciel, *localisé* : la note s'y trouve encore, nous dit Musillo, et les élèves d'Imola, quatre cents ans plus tard, pour mieux connaître l'histoire de leur ville, apprennent encore le passage des légats du Japon[22].

6 Il faut sans doute un peu d'Elisonas, un peu de Musillo, pour saisir avec toutes les nuances nécessaires le rôle et la fonction des publications éphémères qui suivirent, voire complétèrent l'ambassade Tenshō. Il est vrai qu'on y reprend ou recycle, au-delà des péninsules ibérique et italienne, un matériel préparé soigneusement et longtemps d'avance. Les trois lettres des trois daimyos sont ainsi reproduites par une majorité des imprimés, par ailleurs souvent complétées par les discours officiels de Gaspar Gonçalves (représentant la Compagnie de Jésus) et d'Antonio Boccapaduli (représentant le Saint-Siège). D'une certaine façon, la « campagne de presse », orchestrée par la Compagnie pour démontrer le succès de l'aventure missionnaire au Japon, se poursuit en « publications légères [...] distribuées en de nombreux exemplaires dans toute l'Europe, en diverses langues, pour *redoubler* dans l'opinion l'effet produit sur les spectateurs par la tournée triomphale des "ambassadeurs"[23] ».

7 Dans les pages qui suivent, je m'intéresserai moins à l'ambassade elle-même qu'à ses séquelles imprimées *à distance* et au contexte médiatique et stylistique de ces dernières – le contexte propre à un mode de transmission des nouvelles que l'on dira « pré-périodique », précédant les premières gazettes, en particulier les *Gazettes* hebdomadaires de Théophraste Renaudot ou de Jean Epstein (1631-...), dont j'esquisserai d'abord quelques traits. Je proposerai ensuite un survol des détails de la diffusion, via les imprimés occasionnels, de « l'occasion » de l'ambassade Tenshō, diffusion qu'il me semble tout particulièrement intéressant de contraster avec l'itinéraire réel des adolescents japonais. L'étude de cette diffusion permet notamment d'observer un curieux phénomène éditorial d'additions concentriques, mais aussi plus simplement de relever que les retraductions, et donc les variantes, abondent. Pourtant, ces lettres et discours, reformulés rapidement, indépendamment, parfois approximativement, complétés par des ajouts très variables, pour la plupart anonymes, constituent une performance d'un autre ordre : celle des producteurs de littérature éphémère, dont les soucis, les raisons, les choix, correspondent à des préoccupations

que nous n'avons aucune raison de réduire à celles d'Alessandro Valignano. Les forces à l'œuvre ne se réduisent pas aux seuls intérêts jésuites ; s'y superposent, voire s'y substituent, d'autres couches discursives. Je tenterai enfin de définir quelques aspects propres aux nouveaux médias d'information de l'époque, qu'éclaire et qui éclairent « l'occasion » de 1585. Cette occasion – à rebours, c'est-à-dire après plus de 400 ans – nous paraît bien étonnante tout autant pour son caractère exceptionnel que, paradoxalement, pour la surprenante aisance avec laquelle elle s'insère dans un paysage médiatique en pleine effervescence.

1. « Paysages » médiatiques

8 Le contexte médiatique de nos minces imprimés ne se limite ni aux objectifs – réussites ou échecs – de la Compagnie de Jésus, ni même à la performance des délégués eux-mêmes. Pour notre propos, il est donc une troisième couche d'acteurs, qui s'éloignent des préoccupations des uns comme des autres : proto-journalistes, traducteurs indépendants, imprimeurs profitant du *scoop* ; lecteurs, devrait-on peut-être même ajouter, à Paris, à Louvain, à Prague, à Cracovie, à Vilnius, pour qui tout cela fut un événement entièrement discursif, auquel ils participèrent d'une autre façon. Collectivité au niveau de la création, mais également à celui de la réception : une différence tout autant cruciale, du point de vue de l'Europe pour le moins, en particulier au-delà des péninsules ibériques et italiennes, sépare le *De missione* – ou *a fortiori* le *Tratado dos Embaixadores* resté manuscrit – des plaquettes imprimées en 1585-1586 : ces dernières connurent une diffusion importante, extraordinaire même, puisqu'elles essaimèrent au minimum de 24 villes européennes – si on ne prend en compte que les éditions survivantes d'un format tout particulièrement éphémère[24].

9 Le contexte dans lequel ces occasionnels se diffusent est cependant malaisé à esquisser : le « paysage » médiatique n'en est pas un, en ce sens qu'il n'existe pas d'arrière-plan fixe au devant duquel évolueraient les imprimés occasionnels consacrés à l'ambassade Tenshō. Le mode de transmission périodique d'informations jugées nouvelles, dont le siècle suivant développera lentement les us et coutumes, avec les premières *gazettes* et premiers journaux, n'existe pas au moment de l'ambassade Tenshō, ne sera pas même en place à temps pour l'ambassade Keichō trente ans plus tard. S'il existe, à l'international, un « "âge de l'improvisation" [...] durant lequel les acteurs s'efforcèrent d'"ajuster leurs façons d'agir et de penser afin de négocier les différences culturelles auxquelles ils étaient confrontés" »[25], il existe de même, à un autre niveau, un « âge de l'improvisation » des nouvelles de l'international. L'ambassade Tenshō est indicielle de cet âge également à ce niveau-ci : les acteurs du monde des nouvelles imprimées du monde (c'est-à-dire les producteurs d'*avvisi*, de *newe zeytung*, d'éphémères occasionnels), s'ils n'occupent pas le devant de la scène, improvisent néanmoins, eux-aussi, en coulisses[26]. Les nouvelles de l'événement de 1585-1586 s'inscrivent dans les cadres mal délimités de ce *Wild West* médiatique, mais également les testent, les secouent, les repoussent.

10 À ce « non-paysage » médiatique, il faudrait encore ajouter d'autres complications, celles-ci d'ordre épistémique (au sens foucaldien). Valignano, dit Romano, « entend construire un rapport de commensurabilité entre élites catholiques et japonaises », par un travail sur le vêtement, sur le don, etc[27]. La commensurabilité est également ce que tentent les auteurs, les imprimeurs publiant ces nouvelles, avec la difficulté

supplémentaire qu'à leur niveau, ces vêtements, ces dons – dont l'énumération constitue une grande part de notre corpus – n'étaient déjà plus que des évocations entièrement textuelles. Comment *traduire* le Japon, visuellement, à l'aide d'étoffes ? Comment ensuite coucher sur papier ces étoffes entrevues dans les rues d'Italie ? Comment enfin traduire de l'italien – à Paris, Louvain ou Augsburg – ces mêmes étoffes, sans même les avoir vues[28] ?

11 De ces points de vue – médiatique, épistémique – l'événement de 1585 est d'une grande importance : un premier sommet de la « mode japonaise » éditoriale des années 1570-1650, qu'il ne faut pas limiter aux seules lettres missionnaires jésuites. Il y aura d'autres sommets – les nouvelles des martyrs chrétiens au Japon (1597-1632) laisseront leurs propres séquelles médiatiques – mais l'ambassade Tenshō est incontournable pour deux raisons. Premièrement, elle fait du Japon, pour l'Europe, un lieu bien mieux connu[29], bien davantage reconnaissable[30]. Deuxièmement, elle signale que cette « mode japonaise » est au moins partiellement indépendante de la diffusion des lettres jésuites, en ceci que plusieurs de ses moments forts sont signalés par l'intérêt d'éditeurs indépendants, et par la diffusion de textes d'autre nature, d'autres genres que les « lettres missionnaires ».

12 Si l'on se fie du moins aux exemplaires qui survivent, les lettres missionnaires jésuites n'intégrèrent d'abord en effet que prudemment, isolément, la production d'imprimés de langue française. Les premières collections sont rares, irrégulières : 1545, 1551, 1556[31]. Quelques titres paraissent en 1571, dont l'un promet en page de titre « certaines epistres notables, & concernant l'estat des affaires du pays de Japon »[32]. Ce n'est qu'à partir de 1578, avec des *Lettres du Jappon, Peru, et Brasil* imprimées à Paris par Thomas Brumen, que la production de « nouvelles missionnaires » se fait régulière ; Brumen publiera à nouveau des lettres en 1579, 1580, 1581, 1582, 1584. L'explosion soudaine de 1585 intensifie soudain considérablement, décuple presque, la présence médiatique du Japon en Europe francophone. Divers facteurs informent la suite – la mort de Brumen en 1588, par exemple[33] – mais la diversification subséquente est remarquable : pour les années 1586-1635, il faut compter un minimum de 51 éditions de « Lettres du Japon » en langue française, imprimées à Anvers, Arras, Bordeaux, Dole, Douai, Liège, Lille, Louvain, Lyon, Pont-à-Mousson, Rouen[34]. Cette flambée de popularité des lettres missionnaires japonaises, imprimées il est vrai par une industrie de mieux en mieux rodée, est-elle directement attribuable au *boom* éditorial des années 1585-1586 ? Une chose est sûre : si ce *boom* est quantitativement inférieur – par exemple – à celui qui accompagne la bataille de Lépante (1571)[35], il n'en demeure pas moins que l'ambassade Tenshō appartient indubitablement au palmarès des événements médiatiques majeurs de l'Europe de la seconde moitié du XVI^{e} siècle.

2. Itinéraire des envoyés (Nagasaki-Rome) ; essaimage des imprimés (Rome-Vilnius)

13 Suivons tout d'abord deux itinéraires croisés : celui des envoyés (un long cheminement, sur plusieurs années) et celui des imprimés (une brève explosion, principalement sur quelques mois).

14 Les quatre envoyés quittent Nagasaki le 20 février 1582, s'arrêtent neuf mois à Macao, une semaine à Malacca, près d'un an à Cochin, puis contournent l'Afrique et

débarquent à Lisbonne le 11 août 1584. Ils traversent ensuite le Portugal et l'Espagne : Évora, Vila Viçosa, Elvas, Guadalupe, Talavera, Tolède. À Madrid, le 14 novembre 1584, ils sont introduits à Philippe II. Ils rejoignent ensuite la Méditerranée (Alcalá, Valarejo, Belmonte, Murcie, Orihuela, Elche, Alicante), s'arrêtent quelques jours à l'île Majorque en route pour l'Italie, où ils abordent par Livourne. À Pise, puis à Florence, ils côtoient Francesco I de' Medici [François I[er] de Médicis], grand-duc de Toscane. Ensuite ce sont Sienne, Viterbe, Caprarola, puis Rome, où ils arrivent de nuit le 22 mars 1585[36].

15 Jusqu'alors, après trois ans de trajet, dont sept mois en Europe, pas un seul imprimé éphémère – qui nous soit parvenu – n'a paru. Et même lorsque la déferlante s'abattra sur l'Europe, les segments asiatique et ibérique de l'itinéraire y feront piètre figure. De plus, ils n'apparaîtront qu'à rebours : la publication de maigres évocations de l'itinéraire pré-romain, du 20 février 1582 au 22 mars 1585, ne se fera qu'à la suite de l'annonce et de la diffusion massive des minutieux détails de la journée romaine du 23 mars.

16 Ce 23 mars, trois des quatre envoyés, après avoir traversé la ville en cortège, rencontrent solennellement le pape Grégoire XIII – Julião Nakaura est trop malade pour participer à la cérémonie. Lors d'un consistoire à la *Sala Regia* du palais apostolique, Mancio Itō et Miguel Chijiwa lisent publiquement trois lettres écrites par les trois daimyos convertis. Le jésuite Gaspar Gonçalves prononce ensuite un long discours, auquel répond Antonio Boccapaduli au nom du pape. C'est à compter d'alors que déferle la vague d'imprimés. Un court récit des événements, écrit la journée même, est rapidement publié en langue italienne à Bologne et à Milan, en français à Lyon (**B22**), en latin à Prague. Puis viennent les actes officiels de la journée (*Acta consitorii publice exhibiti a S.D.N. Gregoria Papa XIII. Regum Japoniorum legatis Romae, die XXIII. Martii M.D.LXXXV*), c'est-à-dire les textes des lettres et des discours, imprimés et réimprimés en latin à Rome, mais aussi à Bologne, Padoue, Milan, Ingolstadt, Dillingen, Prague, Paris, Düsseldorf, Louvain, Cracovie, Vilnius. En traduction italienne, les *Acta* paraissent à Rome, Crémone, Venise, Vicence ; en traduction française, à Lyon (**B24**), Liège (**B25**), Paris (deux éditions : **B26** et **B26a**), Louvain (**B27**) ; en traduction allemande, à Augsburg. Autour de ce centre massif que sont les *Acta* et leurs traductions, orbiteront d'autres imprimés éphémères, par exemple trois placards illustrés, représentant les quatre envoyés et leur chaperon jésuite, Diego de Mesquita : un *Newe Zeyttung* allemand, une pièce italienne et une pièce française (**B47a**).

2.1. Occasionnels de langue française : procédés d'addition

17 La production sur le territoire français, à elle seule, illustre admirablement l'enthousiasme précipité avec lequel fut diffusée la nouvelle de la journée du 23 mars 1585, mais également le caractère proprement incrémentiel de ce nouveau média qui en assure la diffusion. Il n'est pas inhabituel que les copies s'impriment rapidement, avant que certaines informations, parfois cruciales, ne soient disponibles. Benoît Rigaud – responsable de nos pièces **B22**, **B24**, **B47** – publia ainsi sur la « bataille des Trois Rois » (Maroc, 4 août 1578) un premier *Advis*[37] *de la defaicte de l'armée Portuguese en Faez*, daté du 13 août 1578, où les détails sont encore bien incertains : « on ne sait autre particularité des morts, [...] & n'a on aucun advis de la personne du Roy s'il est mort ou vif : toutesfois l'opinion est, que s'il n'est mort, qu'il est prisonnier »[38]. Une pièce légèrement plus tardive, le *Vray discours de la cruelle bataille donnée par le*

serenissime Roy de Portugal [Sebastião Ier] *& le roi Xarife, au Roy de Fees Maluc* [Abd al-Malik] annoncera enfin *la mort d'iceux Roys*, avant de lister minutieusement les « gentils-hommes [...] lesquels on tient au nombre des morts », puis « Ceux que l'on sçait qui sont vifs & captifs »[39].

18 Or, ce qui est particulier, dans le cas de l'ambassade Tenshō, est le caractère concentrique des additions : ce n'est que peu à peu, à coup de précisions et d'ajouts brefs, que les événements du 23 mars seront étoffés de détails, enveloppés en amont par divers retours en arrière narratifs, en aval par diverses mises à jour ou annonces des projets de la délégation. La toute première pièce française, les *Advis venus nouvellement de Rome* (**B22**), imprimée par le même, l'empressé Benoît Rigaud – un éditeur lyonnais spécialisé dans la production d'occasionnels – est un court récit de 5 pages rapportant les événements de la journée du 23 mars : depuis « ce matin on a tenu le consistoire public en la sale royale » (fo 2 ro) jusqu'à « [les] Ambassadeurs [...] ont esté retenuz à disner, par l'Illustre Cardinal sainct Siste » (fo 4 ro). Les détails contextuels, notamment géographiques, y sont minimaux (« Le Giapon est une province tresgrande contenant soixante six royaumes, beaucoup par dela les isles Orientales », fo 2 vo). Les lettres des trois daimyos y sont brièvement résumées, mais le discours de Gonçalves n'est qu'*annoncé* : « Lors un pere Jesuite Portugoys fit une belle harengue en Latin sur ce faict laquelle s'imprimera & en envoyera on plusieurs copies » (fo 4 ro)[40].

19 La belle harangue ne se fait pas attendre : Rigaud publie bientôt *Les Actes du consistoire public* (**B24**), comprenant le texte des discours prononcés, qu'il présente comme une suite directe, un complément à l'imprimé précédant :

> Amys lecteurs, ces jours passez je vous fis present de certains advis de deux ambassadeurs du Giapon [...] Or depuis ayant receu de Rome en Latin, tout ce qui s'est passé au Consistoire public, qui leur fut exhibé, je le vous ay bien voulu communiquer en nostre langue Françoise[41].

20 Seule une narration minimale accompagne et présente ces discours, narration qui s'ouvre sur Grégoire XIII « seants [...] en la sale ordonnnee pour les rois, & pour leurs ambassades, le 23 Mars 1585 es heures du matin » (p. 3), et se termine lorsque les ambassadeurs « le soir furent remenez en leur logis » (p. 28) : le récit **B24** commence donc un peu plus tôt que le **B22**, et s'achève un peu plus tard.

21 Dès le mois suivant, deux autres éditions des *Actes* paraissent, **B25** et **B27**, l'une à Liège (le 20 juin, d'après la postface), l'autre à Louvain (privilège du 28 juin), chacune avec quelques pièces ajoutées ; il faut également compter deux éditions parisiennes sans indication de mois (**B26** et **B26a**).

22 L'édition de Liège (**B25**) est une nouvelle traduction, refaite d'après l'original, et accompagnée d'un traité de sept feuillets intitulé « Petit recueil du Nouveau Monde, des Indes orientales, & principalement des isles du Jappon » (fo 14 ro-20 vo). Ce traité, bien que très court, paraît déjà prolixe comparé aux minces évocations de l'*Advis* de Rigaud. Le Japon y est replacé dans le contexte des « Nouveaux Mondes » précédents : Afrique subsaharéenne, fo 14 ro ; Inde côtière, fo 14 ro-14 vo ; Amériques, fo 14 vo-15 ro ; Indonésie fo 15 ro. Ensuite y figure la description des « Isles du Jappon » (fo 16 ro-17 ro), « Des habits, maisons, & moeurs des Japponois » (fo 17 vo-18 vo), « De la religion des Japponois » (fo 18 vo-19 vo), « De la police des Japponois, & de leurs Academies & Universitez » (fo 19 vo-20 vo).

23 L'édition de Louvain (**B27**), préparée par un imprimeur également responsable d'une première édition latine des *Acta*, suivie d'une édition augmentée[42], est une troisième

traduction en langue française de ces *Acta*, celle-ci complétée par deux lettres. La première de ces lettres ajoutées, datée du 1er avril, enveloppe de part et d'autre la journée romaine du 23 mars : détails, énumérations, descriptions des célébrations de la veille, le 22 mars, puis celles du jour dit, puis du 25.

24 Deux autres traductions françaises des *Acta* survivent, parisiennes et sans indication de date autre que l'année (**B26**, **B26A**). Il est difficile d'établir si l'édition de Jean Richer (**B26A**) contenait des ajouts, puisque les siècles ont au contraire fait subir des coupures à la seule copie connue du texte, qui ne conserve que l'introduction et les lettres de « François Roy de Bungi » (Dom Francisco ; Ōtomo Sōrin) et de « Protasi Roy des Arimans » (Dom Protasio ; Arima Harunobu)[43]. On sait cependant que Richer fait paraître, séparément, un texte complémentaire à ses propres *Actes*, intitulé *Les pompes et magnificences faites par* [...] *Gregoire XIII. du nom à la reception des Roys de Japon, arrivez à Rome le 23. de Mars M.D.LXXXV*. (**B26b**). Cette plaquette est mince en information ; les « nouvelles » y sont inexactes (on y apprend les « quatre Princes » arrivèrent à Rome le 24 mars), voire inventées ou falsifiées : nulle mention d'ambassadeurs, les « quatre Princes » sont confondus aux « Roys estrangers » eux-mêmes[44]. L'imprimé est néanmoins un bel exemple d'addition incrémentielle ou concentrique, quoique factice, et ce à deux titres : typographiquement et rhétoriquement. Un emprunt direct à une source non identifiée se trouve à la p. 14, en petits caractères distincts du reste de l'impression, qui offre – très succinctement – la description énumérative des cérémonies promise en page de titre[45]. Onze pages précèdent cette rare pépite d'information, deux la suivent, toutes treize en caractères amples – on voit bien là, à un niveau même typographique, que les informations réelles sont des plus maigres. Au niveau du contenu de même, l'auteur anonyme – les références qu'il emploie laissent croire qu'il est français, et les informations qu'il fournit, qu'il n'a pas même lu les *Actes* de l'éditeur chez qui il publie son texte – réussit à faire beaucoup avec peu : son enrobage est un exercice de discours épidictique, où l'on renvoie à Aristote, Homère, Ronsard, à la *Genèse* et (dans le cadre d'une digression de 13 lignes sur l'étymologie du mot « catholique » !) à l'*Apocalypse* ; on y évoque Romulus, Moïse, Jules César, Charles XIX, Amerigo Vespucci, Nicolas Durand de Villegagnon, Saint Grégoire, Cléopâtre, Tite Live, Salomon, etc. Au sujet du Japon cependant, l'auteur n'apprend qu'une seule chose à son lecteur : qu'il n'en dira rien.

25 L'autre édition parisienne, celle de Jean Parent (**B26**) – une cinquième traduction indépendante des *Acta* – démontre également que l'accumulation de détails supplémentaires se fait tout aussi bien en amont qu'en aval, y compris lorsque le procédé est honnête et appliqué. Les *Actes* y sont accompagnés d'une « Description de l'Isle de Japon » (pp. 78-86), qui n'est pas la même que celle de Liège, ni ne contient les mêmes éléments. Elle est précédée d'un inventaire, sur deux pages, offert sans le moindre contexte narratif, des « Présents que les Ambassadeurs Royaux de Japon ont faist au Serenissime grand Duc de Thoscane » (p. 76-77). Rappelons que la rencontre avec le duc de Toscane, Francesco I de' Medici, eut lieu en amont du séjour romain. Cependant, pour connaître les circonstances de cet échange, le lectorat de langue française devra attendre une nouvelle couche d'habillage contextuel : le troisième imprimé lyonnais de Benoît Rigaud sur l'ambassade, *Le discours de la venue des Princes Japponois en Europe, tiré d'un advis venu de Rome* (**B47**), dont la dédicace est datée du 1er octobre. Ce *Discours* sera réimprimé à Paris en 1586 (**B50**), sans la dédicace.

26 Ce n'est qu'avec ces deux *Discours* (**B47**, **B50**) qu'enfin l'information suit une chronologie stricte : description du Japon (**B47**, f° 4 r°-5 r°) ; arrivée, « l'an 1549 », de François Xavier et premières conversions (f° 5) ; « resolution » des « Seigneurs convertis » d'envoyer des « Ambassadeurs » au Pape, « pour luy rendre de leur part, & à leur nom l'obeissance » (f° 5 v°) ; départ de la « legation » (f° 6) ; descriptions des « Roys » et de leurs délégués (f° 6) ; arrivée à Goa en 1583 (f° 6 v°) ; arrivée au Portugal en 1584, où les Japonnais sont « recuez à grand, & caressez avec une infinité de courtoysies & honneurs » (f° 6 v°) ; arrivée à « Madrit » [Madrid], « pour baiser les mains au Roy Philippe » (f° 6 v°) ; échange de cadeaux diplomatiques (f° 6 v°-7 r°) ; trajet jusqu'à Alicant, alors que « par tout où ils passoient, la noblesse sortoit des citez au-devant d'eux en grande pompe, & les recevoit faisant divers jeux & passetemps » (f° 7 r°) ; Majorque, puis Livorne, où « le grand Duc de Toscane qui estoit lors à Pise, leur envoya promptement une carosse & deux coches » (f° 7 r°) ; longue description de leur accueil à Pise, suivie d'un inventaire des cadeaux échangés (f° 7 v°-8 v°) ; Florence, et cadeaux échangés là (f° 8 v°-9 r°) ; « Scene » [Sienne] (f° 9 r°), et enfin Rome, qui reste l'important noyau de tout le récit (f° 9 v°-13 v°). Surviennent alors des descriptions de « la Pieté, Religion Chrestienne & devotion » des envoyés (f° 13 v°-14 r°), puis de leur physique, de leurs moeurs, de leurs habits (f° 14 r°-15 r°). Puis, dans un dernier sursaut de chronologie, suivent les toutes dernières nouvelles de la réception à Venise, qui s'achève sur un inventaire des riches cadeaux dont « la Seigneurie de ladicte ville leur fit present » (f° 15 v°- f° 16 r°). Les lettres des trois daimyos – traduites ici en français pour la *sixième* fois – s'ajoutent à la fin de l'ouvrage (f° 16 r°-19 r°). Le rôle des lettres est dorénavant renversé : précédemment pièce principale, accompagnée d'annexes, elles se retrouvent maintenant elles-mêmes simple annexe d'un récit bien plus détaillé.

2.2. Note sur la variété et l'autonomie des traductions

27 Cinq traductions indépendantes survivent donc pour les *Actes*, six pour les lettres des daimyos : cette diversité de versions, qui s'ajoute à la diversité des textes et des imprimeurs – trois pour Paris seul – signale bien qu'il ne s'agit pas, ou pas encore, d'une production centralisée, ni même concertée, mais plutôt d'un essaimage de publications relativement indépendantes, qui se répandent à travers l'Europe francophone avec une certaine autonomie. Cette autonomie éditoriale paraîtra encore plus remarquable si l'on considère que l'éditeur parisien susmentionné et favori des Jésuites, Thomas Brumen, curieusement ne semble pas avoir participé à notre corpus. En contrepartie, nos éditeurs – à l'exception complexe de Benoît Rigaud – ne s'intéressèrent pas, quant à eux, aux rapports missionnaires ou aux recueils annuels, ni avant 1585, ni après. Cette autonomie s'observe également – on s'apprête à le voir – au niveau des critères de pertinence. Le *genre* de la lettre missionnaire, notamment au niveau du format, malgré plusieurs similarités à l'origine, s'éloigne alors graduellement de l'imprimé occasionnel. Nos *advis*, *nouvelles*, brefs *discours*, etc., sont quant à eux proprement des occasionnels, à situer par exemple aux côtés des livres d'*Entrée*, ou des livres de fête. Les lettres japonaises jésuites, proto-périodiques, annoncent plutôt quant à elles les gazettes hebdomadaires du siècle suivant.

2.3. Suite de l'itinéraire des envoyés (Rome-Nagasaki) ; retour au cycle lent des nouvelles

28 Revenons aux quatre adolescents japonais : pendant que leurs avatars médiatiques circulent en Europe francophone, vers le mois de juin 1585, en Italie non seulement Sixte V a-t-il remplacé Grégoire XIII, mais les envoyés ont depuis quitté Rome, le 3 juin. Ils s'arrêtent notamment à Spolète, Assise, Bologne, Ferrare, Venise (26 juin). À Venise les attendaient les festivités de l'*Inventio Sancti Marci* [l'Apparition de Saint Marc], d'ordinaire célébrée le 25 juin, mais qui cette année-là est retardée en leur honneur jusqu'au 29. Le jour de leur départ, le 6 juillet, le Sénat et les Japonais s'échangent divers présents : ceux-là mêmes dont l'inventaire constitue l'information la plus récente contenue dans *Le discours de la venue des Princes Japponois en Europe* (**B47**). Ensuite viennent Padoue, Mantoue, Crémone et Milan. Leur séjour à Milan est relaté dans un manuscrit d'Urbano Monte, où apparaissent les portraits des quatre envoyés et de leur chaperon jésuite. Si cette série, dont les similitudes sont en effet frappantes, est bien la source des portraits des trois placards illustrés, cités précédemment – y compris *Le vray pourtraict prins au naturel des quatre grands Princes Japponnoys* (**B47a**) – c'est après cette date qu'il faut les situer[46]. Le 8 août, à Gênes, ils s'embarquent vers l'Espagne ; ils traversent Barcelone, Montserrat, Saragosse, Alcalà, à nouveau Madrid, retournent à Lisbonne, montent jusqu'à Coïmbre. Ils quittent Lisbonne et l'Europe en avril de l'année suivante. Sur le chemin du retour, ils demeurent coincés près de six mois au comptoir portugais de l'île de Mozambique. Ils retrouvent Goa le 29 mai 1587, et Nagasaki le 21 juillet 1590.

29 Pendant ce temps, en Europe, c'est le retour au cycle lent des nouvelles. Ce n'est qu'en 1589, en effet, que trois recueils de lettre annoncent en français le retour des Japonais à Goa, d'après une lettre datée du 19 décembre 1587, « receuë [...] ce dernier mois d'octobre 1588 », traduite et imprimée à Lyon, Paris et Douai[47]. Le décalage de quelques mois redevient l'habituel décalage de quelques années. Par ailleurs, ce changement de rythme s'accompagne d'un changement de format et de genre : les nouvelles des adolescents ne sont plus des dépêches en tirés-à-part ; elles s'intègrent désormais à des anthologies plus épaisses[48] et – qui plus est – à des recueils de lettres missionnaires ; les ambassadeurs y figurent néanmoins encore en vedettes – c'est-à-dire en page de titre. Cette nouvelle étape avait été devancée par les *Relationi della venuta degli ambasciatori Giaponesi à Roma* (1586) de Guido Gualtieri, dont l'importance (191 pages pour l'édition de Rome) signalait la fin des premières publications éphémères[49].

3. Quatre catégories d'informations privilégiées

30 Pour unique qu'ait été l'occasion, les occasionnels européens ou français immédiatement consacrées à l'ambassade Tenshō s'insèrent donc dans un contexte médiatique précis, préexistant, englobant : le monde de l'imprimé éphémère et des brochures d'actualité, donc les us et coutumes assurent, à un autre niveau, l'opération de « commensurabilité » évoquée ci-dessus. Il n'est guère surprenant que ce soit Benoît Rigaud qui ait le mieux, le plus rapidement, le plus systématiquement profité du passage des adolescents japonais, puisque Rigaud est précisément, depuis la fin des années 1550, l'un des plus grands imprimeurs d'occasionnels de cette période. Si nombreux et largement diffusés soient-ils, les imprimés français décrits ci-dessus ne

sont qu'une vague appartement à la vaste mer des « bulletins de nouvelles »[50]. L'importance quantitative des nouvelles japonaises pourra sembler modeste à côté, par exemple, de celles de l'Empire ottoman (70 brochures françaises pour les seules années 1565-1573[51]), mais les nouvelles d'ailleurs – les nouvelles étrangères – ne sont elles-mêmes qu'une sous-catégorie de l'ensemble des nouvelles imprimées et diffusées sur le territoire français et en Europe francophone[52].

31 Cependant, les imprimés immédiats consacrés à l'ambassade de 1585 combinent, d'une façon tout à fait exceptionnelle, diverses catégories d'information alors favorisées par les occasionnels, mais qui rarement au XVI[e] siècle se trouvèrent si bien entremêlées. Quatre catégories d'informations privilégiées – de celles qu'emprunta si souvent la littérature éphémère qu'elles devinrent des artères (voies rapides favorisant la communication), ou peut-être des ornières (chemins déjà tracés, d'où l'on s'extrait difficilement) – sont tout particulièrement mises de l'avant dans notre corpus.

3.1. Les entrées cérémonielles

32 Par cette artère cheminent les entrées des rois de France, ou plus précisément les « livres de fête » qui les décrivent, qui en dépit de quelques exemples célèbres et abondamment illustrés, sont pour la plupart de minces occasionnels[53]. Ces entrées, royales et nationales, ne forment cependant qu'une partie d'un corpus à rattacher aux diverses variantes d'un important rituel politique et diplomatique : récits d'entrées royales et françaises, mais à l'étranger[54], de rois ou de reines étrangères en France[55], voire de monarques étrangers à l'étranger[56]. Appartiennent aussi à ce corpus les entrées ambassadoriales : récits, par exemple, de l'entrée de l'ambassadeur espagnol à Fontainebleau[57], de celle de l'ambassadeur ottoman à Paris[58] ou à Vienne [59], de l'ambassadeur perse à Constantinople[60]. Cette catégorie d'information privilégiée – « le ballet incessant des échanges diplomatiques en Europe », en particulier les ambassades, avec leurs descriptions de cortèges, de trains d'équipage, de la qualité des livrées, de la splendeur de présents – deviendra au siècle suivant l'une des marques de commerce de la *Gazette* de Théophraste Renaudot[61].

33 Il ne fait aucun doute que ce « genre » de l'entrée donne une forme précise aux premiers récits sur l'ambassade Tenshō, tant au niveau du thème – ce n'est pas l'existence d'une ambassade japonaise qui crée la nouvelle, ni même l'extraordinaire de son itinéraire, mais précisément la cérémonie de son entrée à Rome – qu'à un niveau stylistique.

3.2. Les annonces de conversions

34 Cette artère est largement empruntée par les lettres missionnaires imprimées, qui en creusent certainement les ornières, mais ne s'y limitent pas. Les lettres ou recueils de lettres missionnaires qui circulent alors, imprimées, traduites et réimprimées, se rattachent à une logique que l'on dira publicitaire, lié au financement d'entreprises prosélytiques – les lettres japonaises que distribue l'ordre des Jésuites sont peut-être précisément, pour la deuxième moitié du XVI[e] siècle, le meilleur exemple de ce *modus operandi* – ; il existe cependant un autre réseau, une autre logique, que l'on dira *médiatique(s)*, qu'illustre peut-être le mieux le laïc Benoît Rigaud (**B22**, **B24**, **B47**), que l'on pourrait sans doute également réduire, au final, à un souci pécuniaire. Parmi les

centaines d'occasionnels qu'il imprime, s'en trouve dont l'occasion est une conversion, annoncée dès la page de titre – l'ancêtre de « la une ». Ladite conversion peut être quantitativement extraordinaire (par exemple celles des 50 000 convertis dans les *Lettres envoyées des Indes Orientales, Contenans la conversion de cinquante mille personnes à la Religion Chrestienne, és Isles de Solor & de Ende*, 1571), ou qualitativement, comme celle de *trois grans Roys* dans les *Nouveaux advertissemes trescertains* [...] *Contenants la conversion de trois grans Roys infideles*, 1571.

35 La désirabilité toute particulière des annonces de la conversion d'un monarque étranger – d'un point de vue médiatique – est bien signalée par l'empressement avec laquelle elles sont publiées, quitte à ce qu'elles soient inventées, comme c'est le cas pour la pièce de Rigaud qui vient d'être citée. *[L]a Conversion de trois grans Roys infideles* est un assemblage frauduleux – un collage chimérique – de quatre lettres réelles tirées d'un recueil jésuite imprimé la même année[62]. Les détails géographiques de cette chimère sont impossibles (l'Inde côtière s'y confond aux archipels des Moluques et de Madère), mais le procédé permet d'extraire de nouvelles jésuites trop détaillées, trop éparpillées, ce qui en fait l'intérêt médiatique réel : la nouvelle de conversions en quelque sorte sublimées, portées à « la une ». La nouvelle sera ensuite falsifiée à un deuxième niveau – preuve du succès de la première falsification – car quatre éditeurs, au minimum, réimprimeront exactement la même nouvelle, *[L]a conversion de trois grands rois infidèles*, en 1588, 1608 et 1609, en ne modifiant que les dates, puisqu'il faut bien « rafraîchir » l'annonce[63].

36 Du point de vue de Benoît Rigaud, l'intérêt d'annoncer en 1585 une ambassade officialisant la conversion de trois *nouveaux* grands rois « infidèles », cette fois-ci du Japon, s'éloigne, se distingue, des intérêts propres aux Jésuites, à la curie romaine ou aux délégués eux-mêmes.

37 L'artère médiatique des conversions extraordinaires, quantitativement ou qualitativement, est empruntée à la fois par les vraies nouvelles – comme la conversion au catholicisme du *negus* d'Éthiopie Susneyos I[er], annoncée à Paris en 1622[64] – et les fausses, comme celles du shah Abbas I[er], annoncée en 1606[65], ou celle du daimyo Date Masamune, annoncée à la suite de l'ambassade Keichō (1613-1620).

38 J'ajoute quelques détails sur cette dernière fausse nouvelle, qui appartient à un corpus connexe, mais surtout qui illustre la valeur de vente d'une annonce de conversion, quitte à ce qu'elle soit inventée. L'entrée à Rome en 1615 du samouraï Hasekura Tsunenaga (baptisé Felipe Francisco Hasekura, ou « Philippe François Faxicura ») est suivie, tout comme l'entrée de 1585, d'une série de plaquettes, dont quatre imprimées à Toulouse par Jean Boude, en 1615, 1616 et 1618. Celle de 1616, intitulée *Relation de l'entrée magnifique qui a esté faicte à Rome*, précise – avec justesse, car le daimyo de Sendai, Date Masamune, ne s'était pas converti – que le « Roy Idata Massamune » ne cherchait alors qu'à « contracter aliance avec nostre S. Pere le Pape & le Roy d'Espagne » ; il est vrai que le daimyo est « affectionné aux Chrestiens », et permet aux missionnaires de prosélytiser sur ses terres, mais il s'excuse auprès du Pape de ce qu'« il n'a encore fait profession du Christianisme[66] ». Jean Boude imprimait pourtant, l'année précédente, un récit où était déviée la réalité, pour mieux suivre les ornières du genre. Le titre annonçait frauduleusement : *Fidelle et notable discours de la conversion du Roy Ydata Macamune, & de l'Edict qu'il à faict publier par tout son Royaume de Boju au Jappon commandant à tous ses vassaux de reçevoir la Foy Chrestienne*[67] ; le texte renchérissait : « Ce Roy [...] non seulement se resolut de ce faire Chrestien luy mesme, mais encore par un

Edict, & commandement expres obliger tous ses vassaux tant grands que petits à faire le semblable ». Les deux éditions de 1618 démontrent ensuite la valeur de vente supérieure d'une annonce de conversion d'un grand monarque, puisque que c'est la nouvelle faussée de 1615 que Boude réimprime alors, en renchérissant même sur sa fausseté : le texte est identique, sauf pour les dates, rajeunies ou « regrattées[68] ». La malhonnêteté rapporte : *deux* éditions survivent donc pour cette année-là[69]. La conversion de « Idate Masamune », de même que le passage à Rome de « François de Faxicure », seront à nouveau annoncé en 1643, encore une fois en falsifiant les dates[70].

39 Il est de même indubitable que nos imprimés de 1585-1586 appartiennent à ce corpus d'annonces publiques de conversion au christianisme. En contrepartie, les annonces en 1585-1586 constituent peut-être l'apothéose, quantitativement pour le moins, d'un corpus qui se ramifie à partir de cette artère[71].

3.3. Nouvelles extraordinaires

40 Les deux premières artères, en plus de correspondre à un corpus relativement aisé à délimiter – ou peut-être à un motif relativement aisé à identifier à l'intérieur d'un corpus donné – sont également des procédés de pertinence, comme on l'a vu avec l'entrée des adolescents à Rome. Ce n'est ni l'ambassade elle-même, ni son itinéraire, qui crée la nouvelle (c'est-à-dire qui la rend pertinente à énoncer), ou qui l'oriente, mais cette simple cérémonie. C'est également le cas pour ce qui est de l'annonce de la conversion des daimyos : voilà l'autre élément clé, qui transforme l'événement en nouvelle, comme si l'identification d'*entrées*, de *conversions*, ou d'autres motifs, était le principal procédé d'enquête, ou procédé d'extraction, dont disposaient alors les réseaux de proto-journalistes. Il en va de mêmepour la troisième et la quatrième artères, mais c'est alors largement le procédé lui-même qui prime, sans véritablement correspondre ni à un corpus limité, ni à un motif précis. Le premier de ces deux procédés – notre troisième artère – est la présentation des nouvelles comme *extraordinaires*, c'est-à-dire inouïes, inédites. Ces nouvelles rapportent ce qui sort des normes : naissances monstrueuses, crimes tout particulièrement sanglants, phénomènes météorologiques inexplicables, ambassades extraordinaires, etc. Plus qu'une simple artère de pertinence, on pourrait même affirmer que l'extraordinaire est une spécificité proprement existentielle. Plus tard, pour les gazettes et autres périodiques des XVII^{e}-XVIII^{e} siècles, la nouveauté sera un attribut récurrent, régulier – *hebdomadaire*, précisément, dans le cas d'une publication hebdomadaire. Pour l'occasionnel cependant, la nouveauté est avant tout *hors normes* ; la pertinence s'y justifie au cas par cas, impression par impression[72] ; d'où une recherche, un culte de l'extraordinaire, que souligne souvent une préface, un paratexte, un ajout de l'imprimeur.

41 Dans le discours reproduit du jésuite Gaspar Gonçalves, l'ambassade Tenshō, véritablement inouïe (« ce que par tous les siecles passés ne fut oncques ouy », **B27**, p. 9), suivant une liste de critères de comparaison, est déclarée plus extraordinaire que toutes les ambassades du passé. Voici un exemple du procédé :

> Jadis au temps de l'Empereur Cesar Auguste[,] Romme s'estima bien heureuse, que durant le gouvernement d'iceluy, le nom & la renommée de l'Empire se trouvast de si grande estendue, que quelques peuples Indois incités de sa grandeur & Maiesté, & desirans de se joindre par acointance & amitié à eulx, eussent envoié leurs Ambassadeurs à Cesar. Le peuple de Romme couroit lors de tous endroictz pour

> veoir une sorte de gens non plus veue, des visages incongneus aux Rommains & des vestements inusitez, finalement tant par les yeulx que par les oreilles ils puysoient leur langage non plus ouy. Or comparons s'il vous plaist maintenant, ladicte Ambassade des Indois, avec ceste cy des Japonnois. Celle la estoit certes de pays tresdistans & esloingez, mais ceste-ci de combien plus loingz pays est elle ? Premierement il leur a esté besoing d'employer beaucoup de temps, à passer de Japon au port de Scina, & de la passer aupres du fleuve Gangez [...] ; puis descendre aux Indes, à fin que d'icelles ilz navigassent à Portugal, ilz ont tra-passé toute l'Espaigne [...], & finalement ilz ont voiagé trois ans entiers, partie par mer, partie par terre, pour parvenir à Romme, & à Gregoire souverain pasteur de l'Eglise.

42 La distance parcourue surpasse celle des ambassades mêmes les plus prodigieuses des siècles passés. L'extraordinaire, ou alternativement l'*étrange*, est par ailleurs ici directement proportionnel à l'*étranger*, c'est-à-dire au lointain ; la conjonction est commune dans les occasionnels d'alors, parfois même falsifiée.

43 La suite de l'extrait indique que la distance n'est cependant pas la seule marque de l'inouï, car cette nouvelle ambassade d'Asie, au contraire de l'ancienne, signale une éclatante – et *nouvelle* – suprématie politique et religieuse de Rome sur les terres lointaines :

> Or au temps d'Auguste Cesar, le nom de l'empire de Romme, fut bien ouy voir aux Indes : mais leurs armes n'y furent oncques veues, leurs enseignes & estendartz n'y furent jamais despliés. Les Indois comme egaulx requeroient les Romains de leur acointance & societé, mais ils ne leur offroient point obeissance. Ilz demandoient de s'allier & joindre avec eulx, comme compaignons, non pas de recevoir leurs commandemens, leurs loix, leurs costumes & manieres de vivre comme de Superieurs. Mais ce jourdhuy que voyons nous à Romme, en cest excellent theatre du monde ? Ces Seigneurs yssus de tresnoble sang, ces adolescens de maison Royale, jectez par terre, devant les piedz de Gregoire souverain pasteur ; & au nom de leurs Seigneurs & Roys luy demander humblement, non amitié comme egaulx : (s'asseurantz toutesfois comme enfans de sa bien veillance paternelle) mais luy offrir obeissance & fidelité comme subjectz (**B27**, pp. 9-10).

44 Le motif en jeu, sous-jacent à sa présentation via une rhétorique de l'extraordinaire, semble ainsi être celui de la *conversion de monarques*, et le rituel d'obédience qui l'accompagne. Se rejoignent ainsi nos deuxième et troisième artères. Si l'on convient de plus des similarités, explicites pour les contemporains, entre les entrées royales et/ou ambassadoriales et les triomphes antiques suivant une victoire militaire, on y verra la conjonction des trois artères : une conversion extraordinaire et triomphale.

45 Le superlatif – l'étrangeté suprême, signalée par la distance spatiale – est aussi implicitement admis comme argument de pertinence dans certaines pièces d'accompagnement, par exemple dans le premier « extraict d'une lettre » qui fait suite, dans l'édition de Louvain (**B27**), aux discours pronconcés dans la *Sala Regia* :

> [D]epuys la creation du monde, & la naissance des hommes, n'y eust jamais Ambassade, qui meüe de piété & devotion, ou de la grandeur de l'Empire Romain[,] soit venue de si loing, & de gens tans esloingnées, à [quelque] Pape ou Empereur qu'il soit (**B27**, p. 20).

46 L'intérêt que suscite encore l'ambassade Tenshō, quelques 435 plus tard, indique que notre perception des événements, à rebours, correspond pour le moins partiellement à celle des contemporains : l'ambassade fut extraordinaire, pour les uns comme pour les autres. L'apparente coïncidence de ce point d'arrivée ne signifie pas pour autant que le trajet fut le même : notre propre artère de l'échange culturel ne s'aligne qu'imparfaitement aux leurs, voire s'étendrait en sens inverse si l'on se fie à

l'interprétation de J. S. A. Elisonas, qui minimise l'importance des événements (aux yeux de l'Histoire, c'est-à-dire aux nôtres) précisément *parce qu'il s'agit d'un spectacle*. Pour les contemporains au contraire, le *spectacle* de Rome est exactement ce qui enclenche la diffusion des *Acta*, distribuées comme le serait un programme ou un *libretto*. À cela s'ajoute que l'*extraordinaire* d'alors nous est de même étranger, partiellement du moins, qui servait alors de marque aux diverses nouvelles distribuées sous le format de l'occasionnel – y compris celles qui, à quatre siècles de distance, nous paraissent incompréhensibles[73], voire loufoques[74]. D'un point de vue historique – c'est-à-dire à rebours – les cérémonies du 23 mars soulignent à juste titre le caractère exceptionnel de ce premier contact officiel, en grande pompe, entre l'Europe et le Japon. D'un point de vue médiatique, immédiat, ces cérémonies sont cependant rituelles – la *sala regia* était précisément employée pour les discours d'obédience – et les marques de l'extraordinaire qui en accompagne le récit sont discursivement, et paradoxalement, des plus ordinaires. Pour paraphraser Marshal McLuhan, l'extraordinaire est ici un symptôme du médium lui-même, plutôt que de son « message » ; une conséquence discursive inévitable, plutôt qu'une cause inhabituelle.

3.4. « Nouvelles nouvelles » et « nouvelles fraîches »

47 Il convient de distinguer les marques de l'extraordinaire et celles de la nouveauté, qui est en soi un argument de pertinence alors de plus en plus souvent récupéré par les milieux de l'imprimé[75], et qui s'exprime notamment à travers une autre constellation d'adjectifs, de qualificatifs prêtés à l'« advis » ou à la nouvelle : *fraisches lettres*, *nouveaux advis*, *derniers advis*, *nouveaux advertissements*, *dernieres nouvelles*[76], *nouvelle conversion*[77], *prodiges nouvellement apparus*[78], *enfant monstrueux nay depuis peu*[79], *accident arrivé naguieres*[80], *nouvelles venues nouvellement* (!)[81]… ou plus simplement *nouvelle*[82]. Cet argument, cependant, n'est pas entièrement compatible avec celui de l'étrangeté, du moins lorsque ce dernier s'exprime par le biais de la distance spatiale. Les réseaux de communication étaient lents ; les nouvelles de pays éloignés ne parvenaient en Europe qu'avec plusieurs mois, voire quelques années de retard. Les préparatifs liés à l'ambassade Tenshō offrent une exceptionnelle illustration de ce décalage, de cette lenteur qui sert alors de gage d'étrangeté : au début de l'année 1586, alors que la quasi totalité des pièces sus-mentionnées circulent déjà, une lettre de Gaspar Coelho du 13 février 1582 est enfin imprimée en France, où l'on annonce… le projet de l'ambassade[83] !

48 Une explication purement médiatique du succès de la nouvelle de l'ambassade Tenshō pourrait ainsi être que deux arguments de pertinence d'ordinaire quasi-opposés se trouvèrent en 1585 soudainement combinés : l'étrangeté étrangère, à laquelle la distance spatiale sert de gage, et la nouveauté, voire la fraîcheur ou l'immédiateté de la nouvelle, cautionnée plutôt par la contiguïté temporelle. Renversement inouï : en 1585, les nouvelles des « extremes parties de toute la terre » (**B27**, p. 9) sont également les nouvelles du mois dernier !

4. Deux ambivalences discursives

49 La non-coïncidence des critères d'extraordinaire et de nouveauté, qui pour les nouvelles « étrangères » s'exacerbe parfois en quasi-opposition, est la première des

deux *ambivalences* – ou deux tiraillements, ou indécisions – qui parcourent le discours occasionnel au XVI^e^ siècle, et que le cas de l'ambassade Tenshō semble soudainement mettre à nu. Car s'il me semble important de bien concevoir le paysage médiatique européen qui informe les récits de l'ambassade Tenshō – c'est la principale raison d'être d'un article consacré aux médias européens dans la présente collection d'article –, en contrepartie l'événement historique, c'est-à-dire la venue réelle en Europe d'une délégation japonaise, sert de révélateur à l'historien des média qui en étudie les séquelles discursives, et lui permet de développer – au sens photographique – des détails autrement peu aisés à percevoir.

4.1. Éloignement (ou étrangeté) versus immédiateté

50 Le décalage des lettres ou actualités japonaises, qui ne parviennent en Europe qu'avec des années de retard, n'est en effet exceptionnel qu'à un niveau quantitatif : les nouvelles *étrangères* – c'est-à-dire les nouvelles d'*ailleurs*, qui cependant se distinguent mal des nouvelles *étrangères* au simple sens d'extraordinaires – connaissent toutes alors un décalage proportionnel à leur éloignement d'origine. Puisque la distance spatiale augmente la distance temporelle, un tel décalage renforce, nourrit l'artère de l'*extraordinaire*. Pourtant, le medium exige la nouveauté, la fraîcheur, quitte à ce qu'elle soit falsifiée par le biais de dates « regrattées », et l'artère correspondante, que distingue au contraire un souci d'impression rapide, circule pour ainsi dire à sens inverse. Ce rapport – il s'agit presque de forces centripètes et centrifuges – s'observe numériquement jusque dans certains longs titres d'occasionnels d'alors : la nouveauté, ou contiguïté temporelle, est garantie par le rapprochement des dates de rédaction des nouvelles (souvent indiquées) et de leur impression (toujours indiquées) ; l'étrangeté l'est par leur écart.

51 Deux arguments mélioratifs contradictoires se déploient de même dans les textes : celui de l'éloignement – du lointain spatial et temporel – et celui du rapprochement, de l'immédiat. Ainsi le discours de Gonçalves rappelle maintes fois l'origine superlativement lointaine des ambassadeurs venus « *ex Iaponensium insulis, hoc est, ex ultimis omnium terrarum finibus* », propos sur lesquelles les traductions françaises renchérissent :

- « des Isles du Giapon, c'est, des dernieres fins de toutes les terres » **(B24)**
- « des isles Japponoises, c'est-à-dire du bout de tout le monde » **(B25)**
- « és Isles des Japons, qui sont aux derniers bouts de la terre » **(B26)**
- « des Isles de Japon, c'est-à-dire, des extremes parties de toute la terre » **(B27)**

52 Inversement, est également revendiquée l'immédiateté, notamment par le biais d'un paratexte insistant sur la contiguïté de la date de l'événement et de celle de sa diffusion. Une exceptionnelle quasi-instantanéité est alors atteinte : après plus de dix ans d'imprimés européens décalés sur le Japon, les imprimeurs sont enfin à même d'offrir, en 1585, des nouvelles de 1585 – portant sur quelques Japonais du moins. Le texte principal du *Discours de la venue des Princes Japponois* (**B47**) se termine ainsi avec une perspective d'avenir immédiat (« L'on dit qu'ilz s'achemineront à Naples, puis à nostre Dame de Laurette, de là à Venise », f15r^o^), suivie d'une ultime mise à jour (« Nous avons depuis entendu que les susdicts Seigneurs Japponois ont esté receus en la noble ville de Venise avec grands honneurs & magnificences », f^o^ 15 v^o^). Une telle dépêche, présentée comme ajoutée au moment même de l'impression, signale l'éphémère

renversement des forces « centrifuge » et « centripète », leur rééquilibrage auparavant – et bientôt à nouveau – inconcevable. Le boom éditorial accompagnant l'ambassade Tenshō – celui de l'ambassade Keichō s'en fera l'écho – célèbre en quelque sorte la coïncidence momentanée, le fugitif instant où l'altérité japonaise ne fut plus ni temporelle, ni spatiale.

4.2. Altérité versus familiarité

53 Dans le corpus des séquelles imprimées immédiates de l'ambassade Tenshō, à l'altérité s'oppose plus spécifiquement le *rituel familier*, la *cérémonie coutumière*. Voilà une autre ambivalence – un tiraillement entre deux forces, ou deux modes de pertinences quasi-contraires – qui travaille une grande part du discours occasionnel au XVI[e] siècle, et qu'exemplifie de même, remarquablement bien, notre microcosme de neuf brochures et un placard. Il s'y déploie – ou plus précisément s'y développe[84] – la familiarité d'un rituel diplomatique, qu'accompagnent à l'écrit une centaine d'imprimés de langue française, y compris ceux rapportant, en traits stylistiques non moins ritualisés, les entrées cérémonielles évoquées ci-dessus. Pourtant, il s'y manifeste également un discours contraire, celui de la bizarrerie, de l'extraordinaire, où règnent les mondes extra-européens – ces « Nouveaux Mondes » exotiques pour l'Europe, dont le Japon est alors l'exemple le plus récent – et qu'exprime alors également une panoplie d'imprimés, bien plus hétéroclites[85]. On retrouve les ornières cérémonielles, de même que les conversions (à soi, au même), décrites dans les sections **3.1** et **3.2** ci-dessus, mais elles se combinent à ces autres ornières, paradoxales celles-ci, qui exigent que les choses soient nouvelles, extraordinaires (**3.3** et **3.4**) – *différentes*.

54 Deux anecdotes rapportées dans le *Discours de la venue des princes Japponnois* (**B47**, **B50**) semblent tout particulièrement indicielles de cette valse, elle-même quasi-cérémonielle, du Même et de l'Autre. Convient-il de faire montre des divergences, ou souligner au contraire les rapprochements culturels ? À l'arrivée des adolescents sur le continent européen, le Duc de Bragance « pour leur faire honneur fit vestir son premier-né à la Japponoise, & voulut qu'il les accompaignast [jusqu'à Madrid] en tel habit » (**B47**, f° 6 v°). Voilà un bel exemple de célébration de la différence – littéralement superficielle, il est vrai. Cependant à Rome, pour leur conversion de même littérale, ce sont les Japonais que l'on habille à l'européenne : « peu apres leur arrivée en Rome [Grégoire XIII] leur envoya plusieurs pieces de drap de soye, à ce qu'ils choisissent ce que leur plairoit le plus pour s'habiller à l'Italienne » (f° 13 r°).

55 C'est cependant au niveau discursif – y compris pictural – que le décalage ou la tension, voire l'hésitation, entre l'ouverture vers l'Autre et la conversion au Même, est le plus remarquable. Dans les *Acta* – par exemple dans l'édition **B24** – les trois lettres des daimyos sont courtes et maigres en informations (pp. 4-9) ; la pièce maîtresse est la reproduction du discours de Gaspar Gonçalves (pp. 10-26), suivi de la courte réponse d'Antonio Boccapaduli (pp. 27-28). D'une certaine façon, le discours *sur* l'autre prime sur le discours *de* l'autre, au risque de n'offrir qu'une « image banalisée, immédiatement assimilable d'un peuple lointain presque totalement dépourvu d'étrangeté »[86]. Pourtant, quelques choix éditoriaux indiquent une certaine gêne : alors que l'édition **B27** annonce – comme le faisaient les éditions latines que j'ai pu consulter – le nom de Gonçalves en gros caractères pour présenter son discours, les trois autres traductions, bien qu'elles mentionnent le nom du jésuite dans le corps du texte

précédent, l'excluent du titre, qui offre alors un discours curieusement désincarné, à la formulation passive, comme pour gommer ce Même qui parle, et laisser sa place à l'Autre :

- « Oraison prononcée à l'entrée des ambassadeurs du Giapon » **(B24)**
- « Harangue faite à l'entrée des Ambassadeurs Japponois » **(B25)**
- « S'ensuit l'oraison qui fust prononcée à l'arrivée des Ambassadeurs pour les Roys & Princes des Japonois » **(B26)**[87].

56 Une coïncidence qui n'étonnera guère : l'édition **B27** est la seule du lot où l'on trouve quelques traces explicites d'implication jésuite au niveau de la production[88]. À l'opposé, *Le discours de la venue des princes Japponnois* **(B47**, **B50)**, préparé par notre éditeur le plus expérimenté dans le format de l'occasionnel, reprend les lettres des daimyos, mais supprime Gonçalves et Boccapaduli. *Le discours de la venue* est par ailleurs du texte le plus narratif, le moins ritualisé du corpus, en cela que les discours prononcés servent d'annexe à la nouvelle de l'ambassade, plutôt qu'ils n'en constituent la totalité. C'est qu'en contrepartie au discours cérémoniel, une autre logique – celle de l'extraordinaire – entre en jeu. Les lettres et autres pièces ajoutées décrivent ainsi les habits, les mœurs étranges des Japonais, alors que la figure de leur chaperon jésuite, Diego de Mesquita, est à peine évoqué. Pourtant – il s'agit bien d'une valse – la seule gravure d'un occasionnel français qui survive présente les quatre adolescents vêtus à l'européenne pour l'occasion, avec le portrait du « Pere Mesquita » en place centrale… **(B47a)**.

57 L'imprimé **B26b** – ces *Pompes et magnificences* largement vides d'informations réelles ou exactes – serait une *reductio ad absurdum* de ce rapport, un cas où seule la force centrifuge, vers le Même, entre en jeu : l'œuvre d'un orateur pratiquant son métier en autarcie. Lors du seul renvoi réel aux événements eux-mêmes, à la p. 14, les Japonais semblent n'être qu'une variable *x*, que l'on remplacerait au besoin par quiconque mériterait une pompe semblable :

> Les Cardinaux marchoient d'ordre en leur rang.
> Les Evesques & officiers.
> Les Chanoines en leur ordre.
> Les Gentils hommes. Les Chevalier. Suisses. Trompettes & tambours. Deux compagnies de chevaux legers en fort bon equipage. Ces Rois de Japon marchoient au milieu des Suisses, un peu devant la Sainteté. Mais premier marchoient XXIIII haquenées blanches, leur harnois tout de broderie d'or & d'argent, avec houppes de soye, lesquelles on menoit en main : Et apres marchoient neuf mulets d'inestimable valeur. Deux litieres soustenues de quatre mulets enrichis comme dessus. La Sainteté du Pape monté sus une mule, se comportant si bien, qu'à le voir ne monstroit avoir la moitié des quatre-vingts six ans qu'elle portoit sur le chef. (**B26b**, p. 14)

58 On pourrait aisément récupérer la même énumération, en regrattant au besoin l'âge du pape et la nationalité des invités de marque – pourvu du moins que les chevaux conservent les mêmes harnois houppés !

59 Tout comme celui de l'éloignement & l'immédiateté, le duo altérité & familiarité est un conflit de pertinences : d'un côté, on insiste sur les éléments étrangers, différentiels ; de l'autre, sur le familier, l'identique, l'orthodoxe, la *conversion*. De même, les séquelles imprimées de l'ambassade Tenshō copient en partie la rhétorique énumérative des livres de fêtes imprimés au même moment, qui laisse une part minimale à la narration, au profit des descriptions, voire des listes : énumérations d'étapes, de participants, d'habits, de gestes répétés, de discours préparés, de dons échangés, etc.[89]. Mais

l'emprunt est jugé insuffisant, puisque plusieurs des imprimés ajoutent des détails ou annexes proto-ethnographiques, dans lesquels s'exprime un culte des singularités alors davantage associé à la littérature des voyages. Par exemple, dans le *Discours de la venue* (**B47**), entre les entrées au Portugal, à Madrid, à Alicante, à Pise, à Florence, à Sienne, à Rome, accompagnées de leurs divers inventaires (f° 6 r°-13 v°), et l'entrée à Venise (f° 15 v°-16 r°), s'insèrent quelques pages de descriptions non-cérémonielles, consacrées à l'aspect physique des envoyés, à leurs mœurs, leurs habits *communs*, à certains détails comparativement *privés*, le tout au présent de l'indicatif (plutôt qu'au passé, usuel pour les nouvelles) :

> Quand ils mangent entre eux, ils ont certaines petites verges blanches comme yvoire, de la longueur d'un arpent [*sic*], qu'ils tiennent entre les doigts de la main droitte, & d'iceux prennent fort dextrement toute sorte de viandes, encor qu'elles ne soient gueres solides [...]. Ils portent des bottines ou brodequins de certaines peau si deliée qu'on les tiendroit dans un poing, colorés & reluisants, si qu'ils semblent estre de soye, tous d'une piece, n'ayans qu'une seule ouverture qu'ils affeublent avecques des cordelettes : le pied de ces bottines est fait à la façon des moufles, qui ont le gros doigt separé, & les autres conjoints, leurs souliers sont comme ceux des Capuchins, sans talon, aiguz à la pointe, n'ayants autre empeigne qu'un cordon, lequel à grand peine couvre la pointe des doits du pied, de sorte que ceux qui n'ent [sic] ont l'usage, estiment chose impossible de marcher avecqu'iceux (f° 14)

60 Dans les deux mince traités susmentionnés – le « Petit recueil » de l'édition **B25** et la « Description de l'Isle de Japon », **B26** – le pronom « ils » désigne désormais l'ensemble des Japonais, et certains passages y cultivent la différence au point où l'on croirait voir poindre la logique du renversement que l'on retrouvera dans le « Traité des contradictions et différences » de Luís Frois[90] :

> Ils ne boivent point de vin, n'ayant la nature produit telles plantes en si estranges, & si esloignez pays. D'où il advient que la plus grande partie d'iceux usent en leur boysson d'eau pure, chaude ou tiede toutefois [;] les autres ont de coustume de faire un certain vin d'orge, duquel ils se servent grandement à façon de la cervoyse, tout ainsi que les Flamends & Alemands ont accoustumé d'user (**B26**, pp. 80-81).

61 En somme, les détails choisis, la rhétorique déployée, les motifs empruntés à deux genres ou catégories distinctes, semblent alternativement dominés par deux logiques opposées, et les élans soudains vers la familiarisation – géographique, culturelle, religieuse – se trouvent entrecoupés d'impulsions inverses toutes aussi brèves et soudaines. Aux f° 3 v° - 6 r° des *Actes* de Liège (**B25**), on trouvera les discours d'obédiences des trois daimyos convertis, dont les références sont bien connues (« la Passion precieuse de nostre Seigneur », etc.) ; aux f° 18 v° - 19 v°, dans une section du « Petit Recueil » intitulée « De la religion des Japponois », sans nulle mention de ce nouveau christianisme, on découvrira l'altérité d'une prière « en leur jargon : Namu Amida ambut, c'est-à-dire, sauve nous ô Amida ».

5. Conclusion

62 Si l'ambivalence *altérité* versus *familiarité* – tout comme *éloignement* (ou *étrangeté* d'un autre ordre) versus *immédiateté* – est certainement exacerbée dans le corpus des récits français immédiats de l'ambassade Tenshō, de tels tiraillements parcourent néanmoins une grande part de la production d'imprimés occasionnels d'alors. D'un côté se met en place une industrie et un discours, avec ses pratiques, ses normes, ses stéréotypes, qui

se perfectionneront au siècle suivant, lequel développera une obsession plus grande encore, véritablement exceptionnelle, pour les cérémonies publiques et ostentatoires ; de l'autre, une quête déjà ancienne se poursuit, et tout un vocabulaire se développe, de même qu'une logique de pertinence, qui insistent sur le merveilleux, l'étrange, le singulier, le non-reproduisible.

63 Une troisième ambivalence – Occasion *versus* Sérialité – mériterait d'être développée, en particulier dans ses rapports tangentiels avec les déploiements des deux premières ambivalences. La démonstration nous éloignerait cependant trop de l'ambassade Tenshō. Il n'en demeure pas moins que le corpus lié à cet événement serait là aussi un exemple spectaculaire, voire spéculaire, à la fois des grandes similitudes qui existent au XVI^e^ siècle entre le format de l'occasionnel et celui des lettres missionnaires, mais aussi de leur inévitable scission, ou peut-être de leurs incompatibilités fondamentales, inévitables. À la veille de la naissance des premiers hebdomadaires, l'industrie de l'occasionnel devient alors chaque année plus spécialisée, plus productive, plus rattachée aux artères **3.3** et **3.4** ; les impressions de recueils de lettres jésuites évoluent au contraire – en grande partie grâce aux lettres japonaises – vers une proto-périodicité, où se suivent les années, où reviennent les mêmes daimyos et autres personnages récurrents, plutôt que d'exceptionnels et éphémères visiteurs de passage. Ce ne sera alors plus des occasions, mais des séries…

64 L'ambassade Tenshō, cruciale pour l'histoire des croisements interculturels et des contacts entre le Japon et l'Europe, est donc aussi tout particulièrement utile en tant que phénomène médiatique exemplaire, permettant ainsi de saisir certaines orientations, certaines contradictions propres aux nouveaux médias d'alors – à l'usage desquels, par ailleurs, l'ordre jésuite se montrera tout particulièrement apte.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Imprimés de langue française (1585-1586), consacrés à l'ambassade Tenshō[91]

Les autres imprimés éphémères des XVI^e^-XVII^e^ siècles cités, trop nombreux et pour la plupart anonymes, ne se retrouvent qu'en notes de bas de page.

[B22] *ADVIS VENUS NOUVELLEMENT DE ROME, touchant l'entrée au consistoire public, de deux Ambassadeurs envoyez de la part de trois Rois puissans du Giapon, de nouveau convertis à la S. Foy Chrestienne, pour rendre obeïssance à sa saincteté*, Lyon, Benoit Rigaud, 1585.

[B24] *LES ACTES DU CONSISTOIRE PUBLIC EXHIBÉ PAR NOSTRE S.P. LE PAPE Gregoire XIII. Aux ambassadeurs des Rois du Giapon, à Rome le XXIII. Mars, M.D.LXXXV.*, Lyon, Benoist Rigaud, 1585.

[B25] *ACTES EXHIBEZ PUBLIQUEMENT AU CONSISTOIRE PAR NOSTRE SAINCT pere Gregoire Pape XIII. aus Ambassadeurs des Rois du Jappon à Rome, le XXIII. Mars. 1585. Avec un petit Recueil des Japponois, &*

de leur pais, mis en François par M. George Thourin Chanoine de S. Piere au Liege, Liège, Gualtier Morberius, 1585.

[B26] *LES ACTES DU CONSISTOIRE TENU PUBLIQUEMENT À ROME, PAR nostre sainct Pere le Pape Gregoire 13. pour recevoir les Ambassades des trespuissans Roys des Japonois : Ce qui fut le 23 jour de Mars en l'an 1585. Avec une briefve description des moeurs, loix, religion, & façons de vivre desdits Japonois. Le tout fidelement traduit en François de l'exemplaire Latin & Italien imprimé à Rome, par François Zanit*[92]*, avec privilege & octroy special*, Paris, Jean Parant, 1585.

[B26a] *ACTES DU CONSISTOIRE DE ROME PAR PERMISSION DE nostre sainct Pere le Pape Gregoire XIII. pour les ambassadeurs des Roys des Japons, suyvant les lettres d'iceux Roys. Envoyées à Rome en langage Japon, & depuis traduittes en Italien & en Latin, & nouvellement en François*, Paris, Jean Richer, 1585.

[B26b] *LES POMPES ET MAGNIFICENCES FAITES PAR NOSTRE S. Pere le Pape Gregoire XIII. du nom, à la reception des Roys de Japon, arrivez à Rome le 23. de Mars M.D.LXXXV. Avec les Ceremonies tenues à l'observation du Jubilé, & procession generale, faite par le commandement de sa saincteté où elle assistoit, avec grande alegresse du peuple Romain. PLUS, L'ordre tenu par les Cardinaux & suitte d'iceux. Les Evesques & Officiers : Les Chanoynes : Les Gentils-hommes : Les Chevalliers : Les Suisses : Les trompettes & tambours : Deux compagnies de chevaux legers en armes : Les Chambaretz, &c.*, Paris, Jean Richer « Et pour Jean Boudin Imprimeur », 1585.

[B27] *CHOSES DIVERSES DES AMBASSADEURS DE TROIS ROYS DE JAPON, QUI n'agueires venuz à Romme, rendirent obeissance au nom de leurs Maistres & Seigneurs, à Gregoire XIII. souverain Pasteur de l'Eglise : Qui peuvent grandement recreer le Lecteur, & merveilleusement exciter les cueurs des bons, à rendre grandes graces à Dieu*, Louvain, Jehan Maes, 1585.

[B47] *LE DISCOURS DE LA VENUE DES Princes Japponois en Europe, tiré d'un advis venu de Rome : En laquelle est contenue la description de leur pays, coustumes & manieres de vivre, avec ce qui leur est advenu en chemin dés qu'ils sont departis de leurs Royaumes jusques à leur arrivée en Europe, & à Rome : Ensemble de l'obeissance prestée à nostre S. Pere, & la copie des lettres presentées à sa saincteté, de la part de leurs Roys & Seigneurs, c'est année M.D.LXXXV. Translaté de l'Italien en François, par Jaques Gaultier d'Annonay, Maistre és Arts de l'Université de Tournon*, Lyon, Benoist Rigaud, 1585.

[B47a] *Le vray pourtraict prins au naturel des quatre grands Princes Japponnoys venus dernierement à Rome*, [s.l.], [s.n.], 1585.

[B50] *LE DISCOURS DE LA VENUE DES Princes Japponnois en Europe, tiré d'un advis venu de Rome. Auquel est contenue la description de leur pays, coustumes & manieres de vivre, avec ce qui leur est advenu en chemin dés qu'ils sont departis de leurs Royaumes, jusques à leur arrivée en Europe, & à Rome : Ensemble de l'obeyssance prestée à nostre S. Pere, & la copie des lettres presentées à sa Saincteté, de la part de leurs Roys & Seigneurs, l'année M.D.LXXXV. Traduict nouvellement d'Italien en François*, Paris, Frederic Morel, 1586.

Appareil critique

Abranches Pinto, João do Amaral – Okamoto, Yoshitomo – Bernard, Henri, 1942, *La première ambassade du Japon en Europe, 1582-1592 – Première Partie. Le traité du Père Frois*, Tokyo, Sophia University.

Abranches Pinto, João do Amaral – Bernard, Henri, 1943, « Les Instructions du Père Valignano pour l'ambassade japonaise en Europe (Goa, 12 décembre 1583) », *Monumenta Nipponica*, VI. 1-2, pp. 391-403.

Atkinson, Geoffroy, 1968 [1936], *La littérature géographique française de la Renaissance. Répertoire bibliographique*, New York, Burt Franklin.

Bertrand, Romain, 2011, *L'histoire à parts égales – Récits d'une rencontre, Orient-Occident (XVI^e^-XVII^e^ siècle)*, Paris, Seuil.

Balsamo, Jean, 1998, « Les premières relations des missions de la Chine et leur réception française (1556-1608) », *Nouvelle Revue du XVI^e^ siècle*, XVI-1, pp. 155-184.

Bolduc, Benoît, 2016, *La fête imprimée. Spectacles et cérémonies politiques (1549-1662)*, Paris, Classiques Garnier.

Boscaro, Adriana, 1973, *Sixteenth Century European Printed Works on the First Japanese Mission to Europe*, Leyde, Brill.

Brown, Judith C., 1994, « Courtiers and Christians: The First Japanese Emissaries to Europe », *Renaissance Quarterly*, XLVII-4, pp. 872-906.

Cooper, Michael, 2005, *The Japanese Mission to Europe, 1582-1590*, Folkestone, Global Oriental.

Di Russo, Marisa, Pia Assunta Airoldi & Dacia Marainiet, 2016, *Alessandro Valignano, Dialogo sulla missione degli ambasciatori giapponesi alla curia romana e sulle cose osservate in Europa e durante tutto il viaggio*, Florence, Leo S. Olschiki editore.

Elisonas, Jurgis S. A., 2007, « Journey to the West », *Japanese Journal of Religious Studies*, XXXIV-1, pp. 27-66.

Feyel, Gilles, 1992, « Gazette [de France] (1631-1792) », dans Jean Sgard (dir.), *Dictionnaire des journaux*, Paris, Universitas, II, pp. 443-449.

Gomez-Géraud, Marie-Christine, 1993, « Chroniques d'une ambassade japonaise à Rome en 1585. Quand l'Europe se reflète dans ses livres », dans Colette Astier & Claude de Grève (dir.), *L'Europe, reflets littéraires*, Paris, Klincksieck, pp. 245-253.

Haffemayer, Stéphane, 2002, *L'information dans la France du XVII^e^ siècle – La Gazette de Renaudot de 1647 à 1663*, Paris, Honoré Champion.

Lach, Donald, 1965, *Asia in the Making of Europe*, Chicago, University of Chicago Press, vol. 1.2.

Lardellier, Pascal, 2003, *Les miroirs du paon – Rites et rhétoriques politique dans la France de l'Ancien Régime*, Paris, Honoré Champion.

Massarella, Derek & Moran, J.F., 2012, *Japanese Travellers in Sixteenth-Century Europe. A Dialogue Concerning the Mission of the Japanese Ambassadors to the Roman Curia (1590)*, Londres, Ashgate / The Hakluyt Society.

Masse, Vincent, 2009, *Sublimés des Nouveaux Mondes – Évocation des lieux de l'expansion européenne dans les imprimés français, des origines à 1560*, thèse doctorale, University of Toronto.

Masse, Vincent, 2011a, « Nouveaux Mondes (Mexique, Inde) et premières lettres missionnaires imprimées en langue française, 1532-1545 », dans Guy Poirier, Marie-Christine Gomez-Géraud & François Paré (dir.), *De l'Orient à la Huronie – Du récit de pèlerinage au texte missionnaire*, Laval, Presses de l'Université Laval, pp. 229-249.

Masse, Vincent, 2011b, «Newness and discovery in Early Modern France», dans James D. Fleming (dir.), *The Invention of Discovery, 1500-1700*, Surrey, Ashgate, pp. 167-179.

Masse, Vincent, 2014, «Opposition as a technique of knowing in cosmographical literature: Litotes, epanorthosis», *Intellectual History Review*, XXIV.1, pp. 113-134.

Masse, Vincent, 2021, « Nouvelles (vraies et fausses) de conversions (vraies et fausses) de monarques étrangers, imprimées en France aux XVI^e^-XVII^e^ siècles », *Dalhousie French Studies*, 118, pp. 15-43.

Musillo, Marco, 2012, « Travelers from Afar through Civic Spaces: The Tenshō Embassy in Renaissance Italy », dans Christina H. Lee (dir.), *Western visions of the Far East in a Transpacific Age, 1522–1657* / edited by, Farnham, Ashgate, 2012, pp. 165-180.

Nogueria Ramos, Martin, 2020, «The Monk and the Heretics: A Reappraisal of Sessō Sōsai's Anti-Christian Documents (Mid-Seventeenth Century)», *Japan Review*, 35, pp. 59-90.

Pettegree, Andrew, 2014, *The Invention of News – How the World Came to Know about Itself*, New Haven, Yale University Press.

Pouspin, Marion, 2016, *Publier la nouvelle – Les pièces gothiques, histoires d'un nouveau média (XV^e^-XVI^e^ siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne.

Proust, Jacques, 1998, « Le fantôme de Luther au Japon », *Nouvelle Revue du XVI^e^ siècle*, XVI-1, pp. 143-154.

Renouard, Philippe, 1984, *Imprimeurs & libraires parisiens du XVI^e^ siècle – Fascicule Brumen*, Paris, Bibliothèque nationale.

Romano, Antonella, 2016, *Impressions de Chine – L'Europe et l'englobement du monde (XVI^e^-XVII^e^ siècle)*, Paris, Fayard.

Romano, Antonella, 2017, « Le monde, la terre et l'Europe moderne. Retour sur les processus de production et de mobilité des savoirs dans les espaces de la catholicité entre XVI^e^ et XVII^e^ siècle. Entretien avec Catherine Brice et Guillaume Gaudin », *Diaspora – Circulations, migrations, histoire*, 29, pp. 71-89.

Rouget, François, 2019, « L'assassinat de François de Lorraine (1563) et la polarisation des publics », *Renaissance and Reformation*, XLII.1, pp. 95-112.

Rouillard, Clarence D., 1941, *The Turk in French History, Thought, and Literature (1520-1660)*, Paris, Boivin & Cie, 1941.

Séguin, Jean-Pierre, 1956-1957, « L'information à la fin du XV^e^ siècle en France – Pièces d'actualité imprimées sous le règne de Charles VIII », *Arts et traditions populaires*, IV.4 & V.1, 1956-1957, p. 309-330 & 46-74.

Séguin, Jean-Pierre, 1959, « Notes sur des feuilles d'information relatant des combats apparus dans le ciel », *Arts et traditions populaires*, VII, pp. 51-62.

Séguin, Jean-Pierre, 1961, *L'information en France, de Louis XII à Henri II*, Genève, Droz.

Séguin, Jean-Pierre, 1964, *L'information en France avant le périodique – 517 canards imprimés entre 1529 et 1631*, Paris, Maisonneuve & Larose.

Vu Thanh, Hélène, 2017, « Impression Soleil Levant. Les ambassades japonaises en Europe (1582-1620) », *Le Verger – bouquet XII*, pp. 1-21.

NOTES

1. Il faut également signaler la présence de quatre autres Japonais : deux serviteurs, deux frères jésuites : Musillo 2012, p. 166.

2. L'approche d'Antonella Romano se marie bien à mon propos ; l'identification à une ambassade serait en quelque sorte le résultat d'une volonté performative : « Une des grandes idées de Valignano est d'avoir monté le voyage comme une "ambassade" » (2016, ch. 3).
3. Elisonas 2007, pp. 27-28, 35.
4. Ōtomo Sōrin n'était alors ni « roi » (Bungo n'étant pas un royaume), ni même encore daimyo, remplacé par son fils Yoshimune en 1576. (Elisonas 2007, p. 31).
5. Selon Elisonas, qui suit le témoignage du jésuite Pero Ramón, Ōtomo Sōrin n'aurait été informé de tout cela qu'*après* le départ de son envoyé, et « sa » lettre est une contrefaçon (Elisonas 2007, p. 33) ; cf. D. Massarella, qui commente ainsi Elisonas : « the evidence of forgery is not conclusive » (Massarella & Moran 2012, p. 11).
6. « *Used in a tableau vivant to represent Japan in Europe, [the boys] would then be reused to present a grandiose picture of Europe to Japan.* » (Elisonas 2007, p. 37).
7. Elisonas 2007, pp. 32, 37.
8. Musillo 2012, pp. 168-169.
9. *Ibid.,* p. 168-170.
10. *Ibid.,* p. 170.
11. *Ibid.,* p. 179.
12. L'indispensable ouvrage d'Adriana Boscaro (Boscaro 1973) n'est cependant pas complet. Je renvoie à la bibliographie de Boscaro à l'aide des sigles **B22**, **B24**, etc., en la complétant au besoin (**B26A**, etc.)
13. Édition : Pinto, Yoshitomo & Bernard 1942.
14. « Réfléchi » dans le sens de *mûri* (le *De missione* est rédigé sur près de deux ans), mais également dans celui de *réverbéré* (le *Tratado*, rédigé encore plus tardivement, l'est à partir des notes des adolescents, des lettres et d'entretiens avec Diogo da Mesquita – le seul jésuite qui les ait constamment accompagnés – et de plusieurs sources imprimées, y compris certaines plaquettes italiennes ; Pinto, Yoshitomo & Bernard, pp. xxv-xxx).
15. Le *Tratado* l'est encore bien davantage ; il restera manuscrit jusqu'en 1942.
16. Elisonas présente le *De missione* comme une œuvre de fiction, entièrement composée par Valignano, qui n'attendit pas même le retour réel de ses « personnages » (2007, p. 41).
17. Seules traces explicites d'implication jésuite de notre corpus (les dix pièces listées en annexe) : les *Choses diverses des ambassadeurs* (**B27**) – l'une des cinq traductions identifiées – mentionnent « ex Italicao & Latino Gallice translata per O.M. Societatis IESV » (p. 27 ; monogramme IHS au verso de l'ouvrage) ; le traducteur du *Discours de la venue des Princes Japponois* (**B47**) mentionne un intermédiaire jésuite.
18. Romano 2016, chap. 3, §33..
19. Elisonas 2007, p. 48.
20. *Ibid*., pp. 47-49. Martin Nogueira Ramos signale cependant que « *none of the evidence Elisonas provides is decisive, and there remains no consensus among scholars about the authorship [of the Kirishitan kanagaki]* » (2020, pp. 75-76).
21. « *The text reads : "The eighteenth of June 1585. Ito don Mancio. Cigiua don Michele. Hara don Martino. Nacaura don Juliano. We are passing by Imola, in exchange for the caresses and consideration received from the aristocrats and inhabitants of this city we leave this script as memory."* » (Musillo 2012, p. 177).
22. *Ibid*., pp. 177-180
23. Proust 1998, p. 151 ; c'est moi qui souligne.
24. La fortune européenne du *De missione* est minimale ; il n'en subsiste qu'une seule édition vernaculaire, partielle et tardive, incorporée à la deuxième édition des *Principal Navigations* (1599) de Richard Hakluyt.
25. Bertrand 2011, p. 17 ; comme l'indiquent les doubles guillemets, Romain Bertrand reprend lui-même l'expression de Timothy Brook.

26. Sur ces improvisations, ou sur la lente « invention des nouvelles », voir en particulier Pettegree 2014.

27. Romano 2016, ch. 3.

28. Mon propos s'inscrit moins dans le cadre d'une histoire partagée – d'une « histoire à parts égales », pour reprendre la formule de Romain Bertrand – où l'on fera la place aux Japon, que d'une histoire en quelque sorte mal contrôlée, improvisée, collective, à plusieurs acteurs, qui correspond davantage à la perspective d'« englobement du monde » d'Antonella Romano : un « processus de déstabilisation des savoirs anciens », où travaillent une multitude d'« acteurs aux prises avec des espaces lointains », où se mêlent acteurs locaux et « savoirs de cabinet » (Romano 2017).

29. Il faut nuancer l'affirmation de Vu Thanh, pour qui « [l]es ambassades participent à la constitution d'un savoir direct sur le Japon, pays bien connu en Europe depuis plusieurs années grâce au truchement des missionnaires » (p. 1), d'abord car ce savoir fut bien sûr médiatisé, mais également car les connaissances préalables sur le Japon étaient limitées. Marie-Christine Gomez-Géraud dit au contraire : « le Japon, en 1585, n'est guère connu de l'Europe : seules les lettres de missions, largement diffusées par le biais de traductions, et qui rapportent chaque année les progrès de la foi, en livrent la fade image d'un pays idolâtre et ruiné par les luttes entre les clans. Ainsi la sommaire description que Valignan brosse des territoires nippons dans les *Lettres* nouvelles par exemple, montre combien les observations ethnographiques cèdent le pas aux péripéties des aventures de la Compagnie de Jésus sur la terre "des ennemis de nostre Sainte Loy" » (Gomez-Géraud 1993, p. 249).

30. Succinctement : « *That the [1584-1586] legates put Japan on the map for most Europeans is beyond doubt* » (Lach 1965, I.2, p. 705). Judith C. Brown – qui compare l'ambassade Tenshō avec le non-événement du passage à Rome, en 1555, du Japonais Bernard (ou Bernardo) de Kagoshima, de même qu'avec la réception mitigée de l'ambassade Keichō – n'est pas convaincue par l'affirmation de D. Lach ; elle signale au contraire que les ambassadeurs de 1585 suscitèrent relativement peu d'intérêt à Lisbonne, et que l'engouement romain s'explique sans doute davantage par un intérêt des foules pour la pompe et les célébrations grandioses qui firent de leur passage un spectacle, plutôt que par un intérêt réel, même superficiel et « exotique », pour le Japon (Brown 1994, p. 885). L'argument de Lach, cependant, reposait moins sur la splendeur de l'accueil romain que sur la diffusion médiatisée de l'événements ailleurs en Europe (Lach, pp. 701-702) ; de ce point de vue, l'enthousiasme des spectateurs lisbonnais est sans grande importance, comparé à celui des lecteurs (ou du moins des imprimeurs) à travers l'Europe.

31. Atkinson 1936, n^{os} 76 et 106 ; *Nouvelles d'Indie et de la Terre Neusve* (Anvers : Jean Laet, 1551) [on y apprend que « Francoys Savier [...] partit la dimenche de Pasques fleuries Anno. M.D.XLIX. present, tirant vers l'Isle de Giapan, & debvoit arriver là au mois d'Aoust : mais vray est que en moins d'ung an ne se peuvent esperer aulcunes lettres de luy » (f 1v^{o}-2r^{o})].

32. Atkinson 1936, n^{o} 216, pp. 173-174.

33. Balsamo 1996, pp. 166-170 ; Renouard 1984, pp. 31-40.

34. Je me fie à la bibliographie établie par le groupe de recheche « Lettres du Japon » (Guy Poirier et Marie-Christine Gomez-Géraud), disponible en ligne : https://uwaterloo.ca/lettres-japon/.

35. La bataille de Lépante est suivie de quinze brochures françaises en quelques mois (Rouillard 1941, pp. 71, 646-665).

36. Cet itinéraire et sa suite, *infra*, est établi d'après Pinto, Okamoto & Bernard 1942, Cooper 2005 et Massarella & Moran 2012.

37. « Advis » est un italianisme alors courant, calque de *avvisi* (sing. *avviso*).

38. *Advis de la defaicte de l'armée Portuguese en Faez : escrit du destroict de Gilbaltar, à un Seigneur principal, le treziesme Aoust 1578*, Lyon, Benoît Rigaud, 1578.

39. *Vray discours de la cruelle bataille donnée par le serenissime Roy de Portugal* [Sebastião I^{er}] *& le roi Xarife, au Roy de Fees Maluc [...]*, Paris, Nicolas Bonfons, 1578.

40. Son *Advis de la defaicte de l'armée Portuguese* s'achevait également sur la promesse d'une suite : « vous serez advisé de ce que surviendra ».

41. Postface « Aux Lecteurs Catholiques », datée du 1er mai.

42. Boscaro 1976, nº 12, 13 ; l'imprimeur est Jehan Maes.

43. Médiathèque municipale de Poitiers, cote RP 12-32 (pièce 1). Il manquerait donc, au minimum, la lettre du troisième daimyo, de même que les discours de Gaspar Gonçalves et d'Antonio Boccapaduli. L'indication « LETTRE », au bas de la p. 8, signifie que le cahier suivant (pp. 9-16) commençait par ce mot.

44. La confusion repose en partie sur l'ambiguïté du mot « prince » : on apprend à la p. 10 que des quatre princes arrivés à Rome, « L'un d'eux estoit le fils d'un Roy du Japon, les trois autres, ses neveus » ; ailleurs cependant, les mots « Princes », « Rois » et « Roys » sont interchangeables. À la p. 14, « Sa sainteté » le Pape, « accompagnée desdits trois Rois de la terre du Japon », se rendent à « S. Pierre pour ouyr la Messe ».

45. Le titre de la plaquette – qu'on trouvera entier en bibliographie – s'achève ainsi : *PLUS, L'ordre tenu par les Cardinaux & suitte d'iceux. Les Evesques & Officiers : Les Chanoynes : Les Gentils-hommes : Les Chevalliers : Les Suisses : Les trompettes & tambours : Deux compagnies de chevaux legers en armes : Les Chambaretz, &c.*

46. L'hypothèse est celle de Boscaro, qui ne connaissait cependant que la version allemande du placard, datée de 1586. Dans tous les cas, dans *Le vray pourtraict* (sans date), le séjour italien est présenté comme dorénavant accompli : « Ils ont esté receuz en toutes les principales villes d'Italie avec fort grand honneur, pompe, & resjouissance de tous estats, & s'en retournent fort contents & consolez d'avoir veu les belles façons & devotions de la Chrestienté » (**B47a**) ; cela signifie, au niveau du contenu pour le moins, que cette pièce se situe vers la toute fin de notre série.

47. Boscaro 1976, nos 66, 67, 69 : *Advertissemens nouveaux, des roiaumes de la Chine et du Giapon, Escris sur la fin de l'an 1586. Avec le retour des Princes Giaponnois aux lndes. Le tout extraict des lettres des Peres de la Compagnie de Jesus : receuës ce dernier mois d'Octobre 1588*, Lion [*sic*], J. Veyrat, 1589 ; *Advertissement de la Chine, et Japon, de l'an 1585.86. et 87. Avec l'Arrivée & venuë des Seigneurs Japonnois aux Indes. Tirez des lettres de la Compagnie de Jesus. Receuz le moys d'Octobre 1588*, Paris, N. Nivelle, 1589 ; *Nouveaux advertissementz des choses qui se sont passées en la Chine, et au Japon, et du retour des Princes Japonois, qui l'an 1585. vindrent à Rome, & de leur arrivée aus Indes*, Douay, J. Bogart, 1589.

48. Respectivement : 112 pages, 44 feuillets et 61 pages.

49. Boscaro 1976, p. xxv. Cas hybride : en 1593, les *Actes* seront imprimés à nouveau, abondamment complétés par diverses lettres rédigées depuis, mais en conservant tout de même, en page de titre, la tête d'affiche (Boscaro 75 : *Recueil de tout ce qui s'est faict au consistoire assemblé à Rome par N.S.P. le Pape Gregoire XIII. où furent receus les Ambassadeurs de trois Rois du Jappon [...] le XXIII. Mars L'an 1585. Auquel nouvellement est cy joinct un brief discours d'aucunes missions tant d'Orient, que d'Occident, tiré de certaines lettres escrites les ans 1590. & 91* [...], Douay, Vefve I. Boscard, 1593).

50. Industrie dont les pratiques et évolutions sont détaillées dans les travaux fondateurs de Jean-Pierre Séguin : Séguin 1956-1957, 1961, 1964 ; voir également Pettegree 2014.

51. Période qui s'étend du siège de Malte en 1565 (« which seems first to have thoroughly aroused French interest in Turkish expansion ») à la bataille de Lépante en 1571 (Rouillard 1941, p. 66).

52. Les nouvelles proprement européennes ou françaises, distribuées en France, forment ainsi un ensemble important ; il est vrai cependant qu'avec les guerres religieuses, le bulletin d'informations se confond souvent au pamphlet, mais on peut tout de même signaler qu'un événement comme l'assassinat de François de Lorraine (1563) donne lieu à une « trentaine de plaquettes et d'épitaphes » (Rouget 2019).

53. Pascal Lardellier distingue les « grandes relations » des « petites brochures de type occasionnels » (Lardellier 2003, pp. 189-193) ; *idem* chez Benoît Bolduc, qui quantifie : « La très

grande majorité [des livres de fêtes] consiste en relations imprimées en petites plaquettes d'une ou de deux feuilles pliées en huit pour former des octavo de seize ou trente-deux pages » ; les livres de fêtes « exécutés avec beaucoup plus de soins » sont bien moins nombreux (Bolduc 2016, p. 16).

54. Un seul exemple : *Discours des triomphes et resjouissances faicts par la Serenissime Seigneurie de Venise, à l'entrée heureuse de Henry de Valois, troisième de ce nom, Treschrestien Roy de France & de Pologne*, Lyon, M. Jove, 1574.

55. Un seul exemple : *L'arrivée de la Royne d'Espaigne* [Élisabeth de France] *à S. Jehan de Lus, de son entrée à Bayonne*, Lyon, B. Rigaud, 1565.

56. Un seul exemple : *Nouvelle de la venue de la Roine d'Algier à Rome, et du baptesme d'icelle, & de ses six enfans, & des Dames de sa compagnie*, Paris, G. Buon, 1587 ; cet exemple appartient également à la catégorie des « annonces de conversion », *infra*.

57. *Copie d'une lettre contenant la description de l'entrée triomphale de Don Pedro de Tholedo faicte à Fontainebleau*, Venise, C. le Caillier, 1609.

58. *Discours sur le subject de l'Ambassade du Grand Turc, envoyé au Tres-Chrestien Roy de France & de Navarre*, Paris, I. Mesnier, 1618.

59. *L'ambassade du Grand Turc à l'Empereur Romain pour la paix*, Lyon, J. Anard, 1623.

60. *Copie d'une lettre envoyée de Constantinople* [...]. *Contenant l'ordre tenu à la magnifique & tresriche entrée & reception, faicte à l'Ambassadeur du Roy de Perse dict le Sophy*, Lyon, B. Rigaud, 1580.

61. Haffemayer 2002, pp. 364-375.

62. *Nuovi avisi dell'India de reverendi padri della Compagnia di Giesv ricevuti quest'anno MDLXX*, Rome, héritiers d'Antonio Blado, c.1570 ; traduction française : *Recueil des plus fraisches lettres, escrittes des Indes Orientales, par ceux de la Compagnie du nom de Jesus, qui y font residence, & envoiées l'an 1568. 69. & 70.*, Paris, Michel SOnnius, 1571.

63. Pour une analyse de ce texte, à la fois un exemple de « nouvelle faulse » et de « nouvelle reschauffée », voir Masse 2021, pp. 30-41.

64. *La conversion du Prete-Jan empereur des Ethiopiens et Abyssins, et de tous les sujets de son Royaume, à la foy Catholique, Apostolique, & Romaine*, Paris, Joseph Guerreau, 1622.

65. *La nouvelle conversion du roy de Perse. Avec la deffette de deux cents mil Turcs apres sa Conversion*, Paris, François Hyby, 1606 ; sur ce texte, voir Masse 2021, pp. 24-29.

66. *Relation de l'entrée magnifique qui a esté faicte à Rome, à Dom Philippe François Faxicura, & au Reverent P. Louys Sotello Religieux de l'ordre des Deschaussez de l'Observance de S. François, Ambassadeurs d'Idate Massamune Roy de Vochu du Japon*, Toulouse, J. Boude, 1616. Une brochure parisienne spécifiait, en 1615, que l'absence d'une profession de foi réelle de la part de Data Masamune avait gâché le rituel d'entrée de son ambassadeur : « parce que le Roy du Jappon ne s'est encor declaré Chrestien, quoy qu'il soit converty, & que pour cest effect il a envoyé ledit Ambassadeur, le train & famille de sa Saincteté n'intervient point, & n'assisterent à ladite entrée. » (*L'arrivée et entrée publique de l'ambassadeur du roy du Jappon dans la ville de Rome, le 2. Novembre 1615. Envoyé par son roy pour rendre obeyssance au Pape*, Paris, J. Guerteau, 1615).

67. [...], *& de l'Ambassade que pour c'est effect il à envoyé vers nostre S. Pere le Pape, & le Roy d'Espaigne*, Toulouse, J. Boude, 1615.

68. « *Ceste mesme année 1615* », de l'édition de 1615, devient en 1618 « *ceste presente année* » ; l'incipit de même est révisé : « L'An 1599 partit de Seville [...] » (1616) devient « L'an 1606 partit de Seville [...] » (1618). Sur les nouvelles « regrattées », voir Chartier 2005, ch. 4 ; Pouspin 2016, pp. 190, 276-281 ; Masse 2021.

69. *Fidelle et notable discours de la conversion du Roy Ydata Macamune, & de l'Edict qu'il à faict publier par tout son Royaume de Boju au Jappon commandant à tous ses vassaux de reçevoir la Foy Chrestienne*, 14 pages ; *Conversion du Roy Ydata Macamune, et de l'Edict qu'il a faict publier par tout son Royaume de Boju au Jappon*, 8 pages.

70. *L'heureuse conversion de trois ministres de la Religion Pretenduë & Reformée [...] Avec la lettre du Roy de Jappon escrite à N.S.P. le Pape Urbain VIII. pour sa conversion. Ensemble l'entrée solemnelle à Rome de ses Ambassadeurs, le 29. d'Octobre 1643*, Paris, s.l.n.d. [« Sur la coppie imprimée à Lyon. Par Leon Savine »].

71. Masse 2021.

72. Il est tout particulièrement remarquable, pour illustrer cette distinction entre le régulier (la nouveauté « ordinaire ») et l'hors normes (la nouveauté « extraordinaire »), de l'observer jusque dans la *Gazette* de Théophraste Renaudot : « De novembre 1631 à décembre 1682, la *Gazette* est chaque semaine accompagnée d'un cahier annexe intitulé *Nouvelles ordinaires*. À côté de ces numéros ordinaires sont publiés des *Relations* et des *Extraordinaires*, très nombreux jusqu'au milieu des années 1670, époque où ils disparaissent presque complètement » (Feyel 1992, p. 443).

73. Ainsi la série des « combats apparus dans le ciel », dont Rigaud publie quelques exemples, y compris celui-ci : « à la Chappelle Hodon au Mayne, & és environs de la Chartre sur le Loyr, ont esté veues [dans le ciel] deux bandes d'hommes armez tout en feu, combatans les uns contre les autres avec extreme furie par l'espace de pres d'une heure » (*Prodiges merveilleux apparuz au pays d'Anjou, & du Mayne, les xiii. & xiiii. du moys de Mars année presente 1575*, Lyon, Benoist Rigaud, 1575, f° 5 v°). Sur ce corpus, voir Séguin 1959.

74. Un seul exemple, dont le titre suffit : *Discours miraculeux[,] inouy et epouventable, avenu à Envers [...] d'une jeune Fille Flamende, qui par la Vanité, & trop grande curiosité de ses habits & collez à Fraize Goderonnez à la nouvelle mode, Fut etranglée du Diable, & son corps apres telle punition Divine estant au Cerceuil, transformé en un Chat Noyr en presence de tout le Peuple assemblé*, Paris, B. Chauchet, [1582].

75. J'ai développé cet argument dans Masse 2011b.

76. *Dernieres Nouvelles de Constantinople*, Poitiers, P. Boizateau, 1575

77. *La nouvelle conversion du roy de Perse*, Paris, F. Hyby, 1606.

78. *Histoire memorable sur les Prodiges nouvelle apparus en l'air*, Paris, G. Binet, 1602.

79. *Prodige d'un enfant monstrueux nay depuis peu*, [s.l., s.é.], 1615.

80. *L'accident espouventable de l'embrazement arrivé naguieres*, Paris, Adam Saugrain, 1617.

81. *Nouvelles venues nouvellement de Pera*, Anvers, J. Mollijns, c.1560.

82. *Nouvelle tres-agreable pour la chrestienté de la mort d'Amet Empereur des Turcs*, Toulouse, J. Denis, 1618.

83. « Le P. visiteur estime qu'il seroit bon pour l'avancement du service de Dieu, que les Roys du Jappon envoyassent quelques uns vers sa saincteté pour luy rendre obeissance en leur nom : car par ce moyen ils traverseroyent une bonne partie de l'Europe, & beaucoup de biens s'en ensuyvroit, voyans principalement la grandeur & splendeur de l'Eglise, & des princes Chrestiens : & en particulier les saincts lieux, & les sainctes reliques de Rome, de quoy ils recevroyent beaucoup de contentement & d'edification : & estant de retour seroient envers les autres, tesmoings de veue & prescheurs de la verité. [...] Ce sont les occasions qui font que le P. Visiteur solicite ce Roy d'envoyer quatre jeunes hommes des plus nobles, un desquels se nomme Dom Mancio, [...] [l]'autre Dom Michel [...] : les autres deux [...] Dom Julien & Dom Martin, qui sont pour tenir compagnie aux deux princes dessus dits » (*Lettre du Jappon de l'an M.D.LXXXII. envoyée au R.P., general de la compaignie de Jesus, par le P. Gaspar Caelio Vice provincial audict lieu*, Paris, T. Brumen, 1586. pp. 5-6).

84. Le monde diplomatique et des ambassadeurs connaît simultanément un essor remarquable en Europe, dont les développements complexes – pour lesquels Rome et l'Italie jouent un rôle primordial – s'accompagnent d'une réflexion normative, qui s'exprime notamment par le biais de manuels imprimés.

85. Voir Masse 2009, où je suis l'intégration dans un large corpus d'imprimés français des *lieux* de l'Atlantique nordique, de l'Afrique subsaharienne, de l'Inde côtière, de l'Asie du Sud-Est, jusqu'au début des années 1550, où s'ajoute alors le Japon.

86. C'est là la conclusion de l'article que Marie-Christine Gomez-Géraud consacre à ce corpus, qu'elle juge avec sévérité ; le Japon y est, dit-elle, « banalisé, occidentalisé à l'extrême », une « négation de l'altérité ». Elle signale notamment « L'accent porté sur l'aptitude à la dévotion d'un peuple », qui en effet est un *leitmotiv* dans ce corpus, et qui « constitue la manœuvre finale d'une entreprise d'assimilation, totalement assumée par une littérature qui utilise l'événement à des fins de propagande. » (Gomez-Géraud 1993).

87. Je rappelle que le seul exemplaire survivant connu de l'édition **B26a**, qui contenait vraisemblablement le discours de Gonçalves, est incomplet.

88. Voir note 17 *supra*.

89. Sur le style propre à ce corpus, voir surtout Lardellier 2003 et Bolduc 2016.

90. *Tratado em que se contém [...] contradições & diferenças de custumes antre a gente de Europa & esta província de Japão* (1585) ; sur cette logique, voir Masse 2014.

91. Les sigles **B22**, **B24**, etc., renvoient à la bibliographie publiée dans Boscaro 1973, à laquelle j'ajoute trois titres qu'elle ne répertorie pas : **B26a**, **B26b**, **B47a**. L'ordre qu'adopte Boscaro est chronologique, quoique souvent approximatif : les pièces se suivirent rapidement, le plus souvent sans indications explicites. Les quelques indices qui pourraient servir à établir une chronologie précise sont donnés lors de la présentation des textes, à la section 2, *supra*. J'insère **B26a** dans la série **B24**-**B27** (les *Acta* en traduction française), à la suite de l'autre édition parisienne, et **B26b** ensuite, qui est un imprimé produit par le même éditeur. Ce choix n'indique pas que ces ajouts furent publiés dans cet ordre. Boscaro n'inclut pas les placards dans sa bibliographie ; le seul exemplaire qu'elle identifie est relégué en troisième appendice. J'insère quant à moi **B47a** à la suite de **B47**, pour les raisons données ci-dessus.

92. Zanit n'est pas le nom du traducteur, mais celui de l'imprimeur romain Francesco Zannetti, responsable de quelques éditions latines et italiennes (Boscaro 1976, n° 2, 2a, 10, 15, 48).

RÉSUMÉS

En dehors des sources jésuites directes, consacrées à l'ambassade Tenshō, nous sont parvenues, pour les seules années 1585-1586, plus d'une cinquantaine d'éditions de minces imprimés produits et distribués dans toute l'Europe, qui annoncent l'extraordinaire événement : le passage des quatre adolescents japonais au Portugal, en Espagne et en Italie. Seule une dizaine de ces imprimés survivent en langue française, ce qui en fait l'un des événements (l'une des « occasions ») les plus médiatisés depuis la bataille de Lépante (1571). Ces textes très courts, imprimés pour la plupart par des éditeurs laïcs et indépendants, donnent l'image d'un discours précipité, improvisé, truffé de lacunes, d'imprécisions, de coquilles, de digressions parfois surprenantes. Ils s'inscrivent pourtant dans un nouveau contexte médiatique précis.

Apart from Jesuit sources devoted to the embassy Tenshō, we have, for the years 1585-1586 alone, more than fifty editions of thin printed matter which were published in the years 1585-1586, produced and distributed throughout Europe, and heralding this extraordinary event: the passage of the four Japanese teenagers to Portugal, Spain and Italy. In French, ten of these prints survived, making it one of the events with the most media coverage since the battle of Lepanto (1571). These very short texts, mostly printed by lay and independent publishers, convey the image of a hasty, improvised speech, full of gaps, inaccuracies, typos, and sometimes surprising digressions. Yet they are part of a new and precise media context.

Aparte de las fuentes jesuitas directas dedicadas a la embajada Tenshō –y en comparación con estas que suelen ser reflexivas, detalladas y controladas–, nos han llegado, solo para los años 1585-1586, más de cincuenta ediciones de impresos finos que se publicaron en los años 1585-1586, producidas y distribuidas en toda Europa, y que anunciaban un extraordinario acontecimiento: la venida de los cuatro adolescentes japoneses a Portugal, España e Italia. Solo una decena de estas impresiones en francés ha llegado hasta nosotros, convirtiendo esta *ocasión* en uno de los acontecimientos con mayor cobertura mediática desde la batalla de Lepanto (1571). Estos textos muy breves, imprimidos en su mayor parte por editores laicos e independientes, ofrecen la imagen de un discurso precipitado e improvisado, lleno de lagunas, inexactitudes, erratas y digresiones a veces sorprendentes. Sin embargo, se inscriben dentro de un nuevo y preciso contexto mediático.

INDEX

Palabras claves : relaciones, gacetas, paisaje mediático, moda japonesa, Japón, siglo XVI, 1585-1586
Keywords : opportunity, gazettes, media landscape, Japanese fashion, 1585-1586, Japan, 16th century
Mots-clés : occasion, gazettes, paysage médiatique, mode japonaise, 1585-1586, Japon, XVIe siècle

AUTEUR

VINCENT MASSE

Dalhousie University

Varia

Simão Sólis (†1631), cristão-novo: entre justiça humana e justiça divina

Simão Sólis (†1631), nouveau chrétien : entre la justice humaine et la justice divine
Simão Sólis (†1631), New-Christian : between human justice and God's justice

Maria Luísa Jacquinet

Introdução

1 Lavrava-se a 31 de janeiro de 1631 aquela que um erudito do tempo definiu como a sentença «mais iníqua que se havia dado depois da Paixão de Christo Nosso Senhor[1]» e que as fontes literárias e a tradição popular sucessivamente fixaram, nos seus registos próprios, para a posteridade[2]. Por ela se apagava, a 3 de fevereiro de 1631, a vida de Simão Pires Sólis, jovem cristão-novo português, negociante da praça de Lisboa, réu inconfesso e de culpa improvada do crime de que foi imputado: o «tremendo e diabólico sacrilégio de roubo do Santíssimo Sacramento da igreja de Santa Engrácia», em Lisboa[3]. Estabelecia o acórdão, exarado pelo Tribunal da Relação da Corte, que «com baraço e pregão», fosse o réu arrastado até ao local da execução, onde lhe seriam «decepadas as mãos e queimadas à sua vista» e onde, colocado num «mastro alto», seria enfim «queimado vivo». Depois, «feito por fogo em pó», seriam as suas cinzas «lançadas no mar, para que de todo» se extinguisse «a sua memória[4]».

2 Com a condenação de Sólis pretendia-se reparar um crime de contornos não menos tenebrosos, que suscitara brado público de tal alcance que, poucas décadas mais tarde, na análisee sem dúvida não isenta de cunho retórico, do erudito Manuel Álvares Pêgas, «a revolução que, dez annos mais tarde, sacudiu o jugo hespanhol, não impressionou mais fortemente a população da capital[5]». O caso, verificado na noite de 15 para 16 de janeiro de 1630, e que a História perpetuou sob a designação de desacato de Santa Engrácia, saldou-se pelo arrombamento do sacrário do templo lisboeta consagrado a

essa invocação, pelo furto das hóstias e pela vandalização de objetos litúrgicos e cultuais. Cometido em noite de tempestuosa invernia, parecia, aos olhos de então, confirmar a crença, fundada em certas observações astronómicas, de que o ano de 1630 se revelaria «fatal no mundo» e «prodigioso na terra», sendo por isso entendido como castigo divino pela impiedade dos homens[6].

3 A cidade de imediato se mobilizou e conciliou em torno da expiação daquele ato sacrílego, automaticamente subsumido na categoria de heresia. Logo após o anúncio do crime, foram afixados editais nas portas advertindo que ninguém saísse de casa sob pena de morte. Paralelamente, vários ministros percorreram Lisboa em interrogatórios. Para o mesmo fim concorreram ainda alguns nobres da corte, fidalgos e outros particulares que, através de escritos colocados nas portas das igrejas, prometiam avultadas quantias e benefícios de ordem vária a quem descobrisse o réu[7].

4 O país viu-se percorrido por ondas de revolta. De norte a sul se registaram sublevações, de que o motim dos estudantes da Universidade de Coimbra, desencadeado a 4 de março de 1630, emerge seguramente como o mais estrepitoso, pelo testemunho que presta da exacerbação da hostilidade em relação aos cristãos-novos, a quem apriorística e extrajudicialmente se atribuíra a malfeitoria[8]. De resto, o caso deu origem a um poderoso e multímodo manifesto de *damnatio memoriae*. Para perpétua expiação do desacato se instituiu, encabeçada pelo rei, uma confraria composta pela mais distinta nobreza do reino, encarregada de organizar anualmente o afamado Tríduo do Desagravo, que se prolongou até à centúria de Oitocentos, e de promover a reconstrução do templo profanado. Com o mesmo intuito se fundou uma nova família religiosa feminina, a das clarissas do Desagravo do Santíssimo Sacramento, cujos primórdios remetem precisamente para a visão mística do desacato por aquela que viria a ser a sua instituidora canónica[9].

5 Já a iniquidade da condenação, cujas reais consequências se revestem ainda de caráter especulativo, ter-se-á revelado sobretudo ao nível da comunidade de origem judaica, agudizando o sentimento de medo e, com ele, o fluxo migratório para o exterior do reino, que, naqueles anos, vinha registando particular incidência[10], levando à diáspora, na narrativa enfática de Frei Thomaz Maciel, «mais de vinte mil casas todas ricas»[11]. Significativa foi a sorte do irmão do réu, frei Henrique Sólis, religioso franciscano, pelo mesmo caso encarcerado no aljube eclesiástico, que viria a abandonar o país e a abjurar a fé cristã. Seria queimado em estátua em Lisboa, por apostasia, em auto-de-fé de 11 de Março de 1640, enquanto se encontrava em Amesterdão, casado e usando do nome judaico de Eleazar de Sólis[12].

6 Do exposto, várias questões se soerguem. Como entender a *catarsis* colectiva que o crime de Santa Engrácia desencadeou e a sede de justiça que provocou? Como equacionar a presença de uma dimensão místico-profética e o concurso de uma lógica escatológica no caso de Santa Engrácia e no destino do réu? E como entender o argumento antijudaico no seio desta teodiceia desagravadora?

7 O caso de Sólis, não sendo evidentemente inédito, na crueza e imponderação, no panorama da justiça do seu tempo, seja ela de jurisdição secular, seja eclesiástica, ressuma como paradigmático, tendo merecido alguma atenção em obras oitocentistas, como as já citadas de Joaquim Moreira e Ribeiro Guimarães[13]. O assunto, ao qual nos dedicámos, bem que instrumentalmente, no contexto de estudos mais ou menos recentes[14], continua a despertar-nos interesse, tanto mais que não está esgotado, como a descoberta do registo de confissão do verdadeiro culpado do desacato, que trazemos

agora à colação, vem sublinhar[15]. O que, com este artigo, nos propomos é não apenas sublinhar a exemplaridade do caso de Santa Engrácia no contexto do sentimento antijudaico em Portugal, quanto também revelá-lo sob o prisma de um particular funcionamento da justiça, de uma justiça de foros múltiplos e porventura difusos, em que a sociedade e as instituições se alistam na expiação do pecado através da construção da prefiguração do Mal na pessoa do réu.

1. 1. Crime, devoção e teodiceia

8 De todos os atentados sacrílegos ocorridos em Portugal, foi talvez o de Santa Engrácia, de que injustamente foi inculpado Simão Sólis, o que maior ressonância alcançou[16]. Atentemos, a propósito, na descrição de Manuel Álvares Pegas que, no seu *Tratado Histórico e Jurídico*, redigido em 1671, nos oferece o mais interessante relato daquele que representa o momento fundador de um longo e intrincado processo de desagravo:

> nesta Cidade de Lisboa a malicia dos homens, a ingratidaõ dos mortaes, cheya de desaforos, cercada de maldades, rompendo os Claustros, e termos de toda a Religiaõ, atropelando tudo o humano, profanando o divino, toparaõ com o Ceo, entrando com maõ atrevida na Casa de Deos, arrombando a Igreja de Sancta Engracia, sobiraõ ao sagrado dos Altares, escalaraõ o Templo, romperaõ a Igreja, quebraraõ ambas as maõs de Sam Fructuoso [...], atreveraõse ao Sacrario, cometeraõ o sacrilego roubo do Sanctissimo Sacramento, e levarão de hum cofre de tartaruga guarnecido de prata, em que estavaõ vinte e sete Formas consagradas, e huã Hostia, tudo obrado na noute de quinze de Janeiro do dito anno de 1630 [...][17].

9 Em causa estava não um qualquer ato de vandalismo ou uma impiedade menor, mas uma ofensa à divindade transubstanciada, cerne da devoção eucarística então profundamente enraizada no reino, um atentado, portanto, contra suportes estruturantes da fé e da vida religiosa. Objeto de intensa devoção muito antes de Trento[18], o dogma eucarístico viu-se reafirmado e reavivado em consequência das disposições exaradas por aquele concílio ecuménico, que, na sua sessão XIII, estabeleceria a presença real de Cristo nas partículas consagradas (*sub species*), decretando a legitimidade do seu culto e da veneração do Santíssimo exposto no tabernáculo[19]. Tal premissa, importa repisar, fora amplamente contestada pelo protestantismo durante o século XVI, representando um ponto fulcral de cisão em relação à doutrina católica. A recuperação desse fundamento e o renovado alento insuflado ao culto e veneração eucarísticos devem ver-se, portanto, no quadro da vocação disciplinar e catequética contrarreformista e da afirmação doutrinal do próprio catolicismo[20].

10 Neste ponto, a reafirmação do dogma eucarístico assume uma virtualidade também política, aspeto particularmente evidente no seio do Império Espanhol, que Portugal então integrava no quadro da Monarquia Dual. Como bem esclarece Fernando Bouza, os «tempos de conciliação religiosa tinham acabado e tanto a facção católica como a protestante procediam a uma confessionalização do político», o que convertia os conflitos que opunham potências católicas e reformadas em «guerras confessionais[21]». Um acometimento contra o Santíssimo Sacramento não poderia senão ser pressentido como um atentado à autoridade moral daquele que, enquanto soberano católico, tinha por missão defendê-lo.

11 Mas esta leitura político-ideológica assume declinações próprias se aplicada às especificidades da piedade eucarística em Portugal na particularíssima configuração

dinástica em que o país se encontrava. Desde sempre associado, qual entidade padroeira, à «identidade nacional», consagrada numa narrativa mitográfica de clara intenção legitimatória cujos primórdios remontam à fundação da nacionalidade, o Santíssimo Sacramento viria a associar-se à militância restauracionista e à dinastia de Bragança, instituindo-se, por antonomásia, como esteio da conservação e integridade pátrias[22].

12 A prolífera sermonária produzida no contexto do tríduo anual do Desagravo em memória do caso de Santa Engrácia, patrocinado, como vimos, pela Confraria dos Escravos do Santíssimo Sacramento, reverbera à exaustão o nexo entre piedade eucarística e incolumidade pátria, recuperando a crença da fundação divina do reino, manifestada na aparição de Cristo ao seu primeiro rei, na alba da batalha que o sagraria como tal[23]. Atenhamo-nos à pregação de Frei Diogo César (O.F.M.):

> Ahi neste Sacramento lembraivos deste vosso Reyno, que nenhum do mundo, he tam vosso como elle; porque nenhum vos adora tanto, & venera sacramentado, como este & desses, que eu vi na Cristandade, nem ainda na cabeça da Igreja, em nenhum sois adorado, & servido, com tanta magestade, tantos aplausos, tantas adorações, tantos custos, & tanta grandeza, como neste: Pois Reyno, que he tanto vosso, & vos em Sacramento, que todo he nosso: lembraivos deste sobredito Reyno livrandoo, de seus inimigos, dandolhe gloriosas victorias contra seus emulos, o que tudo redunde, em honra, & gloria vossa; para alento de vosso fieis, pera confusão de vossos inimigos, & para que a todos nos deis nesta vida muita graça, que he penhor da gloria. Ad quam nos perducat Dominus Jesus. Amen. LAUS DEO [24].

13 Já Frei Gaspar Cota (O.C.), recorrendo a metáfora de sintaxe militar, rezaria: «Armamonos, porque bebemos no copo do Sacramento da Eucaristhia. He copo, & escudo. He Caliz, & Arma[25]». Poucos anos mais tarde, essa metáfora seria lapidarmente coroada pela voz do Padre António Vieira, que ditaria serem os templos do Santíssimo Sacramento «as mais inexpugnáveis fortalezas das Cidades, & dos Reinos».[26] Aludia António Vieira à Igreja de Santa Engrácia, naturalmente, templo profanado, e alvo, por isso, de ação expiatória. Mas Santa Engrácia era, já antes do desacato, presença não anódina na ampla geografia eclesiástica de Lisboa. Pelo contrário, era igreja prestigiada pelo perfil da sua nobre instituidora, a Infanta D. Maria, filha do rei D. Manuel I e de Dona Leonor, e igreja onde a militância patriótica parecia consagrada, tendo em vista a exclusividade da ocupação dos altares por santos portugueses, por vontade da infanta. Mas esta era curiosamente também a igreja onde haviam contraído matrimónio os pais da vidente do desacato, Maria de Brito (em religião, Maria do Lado), que, por mãos de santos, sobrenaturalmente comungara as hóstias profanadas e tivera a revelação do sombrio destino que os hereges lhes haviam dado, e cujo profetismo inclui as «perdas de Castela», o «levantamento deste Reino e as felicidades dele» e, como corolário, a certeza de que «desta Lusitânia há-de sair o Príncipe, que de novo a assenhoreie» e de que «este Príncipe haja de ser Português de nação[27]».

14 Na forma de vida que lhe foi misticamente infundida, e que tomaria a designação de «Vida Revelada», encontra-se a matriz e a raiz de um novo ramo, exclusivamente português, da Primeira Regra da Ordem de Santa Clara[28], cuja pedra angular é a expiação perpétua do agravo lisboeta através de um lausperene de exaltação ao Santíssimo Sacramento[29]. Escudo místico contra as ofensas à integridade pátria, Maria de Brito não deixava de participar, através da fundação de um mosteiro daquela observância, na edificação, retomando a metáfora vieiriana, das «mais inexpugnáveis fortalezas das Cidades, & dos Reinos».

15 Eis-nos, pois, perante um concurso de circunstâncias agravantes da indignação suscitada pelo desacato e da urgência e magnitude da sua desafronta - desafronta a que se associou, enquanto membro da Confraria dos Escravos do Santíssimo Sacramento, parte da nobreza afeta às posições antijudaicas firmadas na Junta de Tomar, em 1629[30].

1. 2. Entre antijudaismo e anticastelhanismo

16 Lembremos, aqui chegados, que Sólis não foi inculpado de prática judaizante, mas que a sua condição de cristão-novo pesou sobre a acusação e condenação que sobre ele impenderam, o que inevitavelmente remete para a animosidade, que se fazia então crescente, contra a «gente da nação». Como assere lapidarmente Freire de Oliveira, as classes sociais estavam «muito irritadas com os christãos novos, porque elles tinham tido *recursos* e manha bastante para obterem d'el-rei D. Filippe a carta régia de 17 de Novembro de 1629, que era enormidade![31]». Segundo o autor, a dita cédula, pela qual se autorizava a livre saída do reino aos cristãos-novos[32], «accendendo as iras dos povos, produziu uma explosão geral contra os israelitas, que mais uma vez soffreram as violências da cega intolerancia dos christãos [33]».

17 Sem pretendermos deter-nos nos particulares de questão tão complexa quanto o antijudaísmo em Portugal, assinalemos, contudo, o crescendo de intolerância verificado ao longo das décadas de vinte e trinta de Seicentos, e de que as 557 sentenças emitidas pelo Santo Ofício em 1629, em muito superiores à média de 283 registada para os anos de 1621-1640, constituem eloquente indício. Nessas décadas, assistiu-se, de facto, a uma repressão inquisitorial especialmente intensa, acompanhada pela afirmação progressiva do estatuto de limpeza de sangue enquanto fronteira social definidora de um limiar de tolerância entre cristãos-velhos e novos. Ora, esse já frágil equilíbrio ver-se-ia questionado pela adoção de medidas favoráveis aos conversos, de que é exemplo o édito de graça de 26 de junho de 1627, que concedia àqueles regalias tão expressivas quanto o indulto de crimes, a habilitação para cargos e honras seculares e a permissão de venda dos bens e de saída do país [34]. A estas concessões, porém, se opôs, veemente, a Inquisição, promovendo uma reunião de clérigos em Tomar, em 1629, que viria a defender a expulsão dos cristãos-novos como único meio de combater o judaísmo e que atalharia os efeitos do édito de 1627, favorecendo, pelo contrário, a acentuação da segregação e da intolerância[35]. Não obstante tudo isso, o monarca emitiria o decreto de 17 de Novembro de 1629, o que, num contexto económico adverso ao comércio e perante a intensificação do abandono do país pelos cristãos-novos, agudizou mais ainda as tensões entre as duas comunidades[36].

18 Não é, pois, de estranhar que a medida régia tenha adensado a acrimónia contra o governo de Castela, convertida doravante, no dizer ainda de Freire de Oliveira, em «profundo rancor e em odio declarado[37]». Sentimento antijudaico e crise política caminhavam a compasso, mutuamente se credenciando. A década de 30, esclarece João Francisco Marques, foi especialmente fértil em motivos de tensão com o governo filipino[38]. O descontentamento, ainda que setorial, campeava: o clero ressentia-se da política tributária de Olivares, a nobreza via-se prejudicada pela nomeação da Princesa Margarida para vice-rainha de Portugal e pelas consequências dos esforços militares decorrentes da Guerra dos Trinta Anos, o povo sofria o agravamento tributário e os efeitos da quebra de receitas do comércio atlântico e oriental. Estas, entre outras circunstâncias, adensaram o sentimento anticastelhano que o acirrar de uma

consciência patriótica conduziria ao extremo. Conquanto, a teor das mais recentes abordagens historiográficas, o movimento restauracionista não tenha brotado diretamente de um sentimento de índole nacionalista ou patriótica[39], certo é que este último não deixou de ser instrumentalmente convocado como elemento aglutinador de vontades, avocando ideias passíveis de concitar a adesão coletiva em torno da causa[40]. É neste sentido que um atentado sacrílego visando a Eucaristia – sacramento cuja associação à defesa da integridade pátria vinha sendo, como vimos, credenciada -, pretensamente cometido por um cristão-novo - a quem os Habsburgos haviam concedido benefícios ao juízo comum inaceitáveis -, se pode ter instituído como provação ou mesmo provocação à sustentabilidade do «jugo» castelhano. Neste caminho sem retorno rumo ao fim da Monarquia Dual, que se abriu a expressões de sebastianismo messiânico, prodígios naturais, vaticínios e prenúncios astrológicos[41], a profanação ganhou em intensidade e alcance ideológico pela sua inscrição na esfera também do sobrenatural. Se, por um lado, dava suposto cumprimento a certa observação matemática, que predizia a fatalidade do ano de 1630[42], por outro, dava crédito à experiência mística daquela que vivenciara o desacato e profetizara a Restauração[43].

1. 3. O despertar da cólera: da Igreja de Santa Engrácia ao reino de Portugal

19 É neste contexto multímodo que se dá, a 15 de janeiro de 1630, o crime de Santa Engrácia e, por ele, um sem-número de sublevações, de que é exemplo maior o motim dos estudantes da Universidade de Coimbra[44]. Deflagrado a 4 de março de 1630, revestiu-se de inusitada virulência, vindo mesmo a traduzir-se na tentativa de expulsão dos colegas com sangue judaico pela juventude cristã-velha da Universidade. Vejamos como se lhe refere o «Relatório do conservador da Universidade sobre os acontecimentos ocorridos nas Escolas contra os cristãos-novos», com data de 31 de março de 1630:

20 O sacrilego, e horrendo caso de Santa Engracia, schandalisou [sic] como era resão, e por se entender que forão autores delle christãos novos e que pelos meos ordinários da justiça se não podião descobrir os culpados pera se lhe dar o castigo merecido; cresçeo nos estudantes o aborrecimento contra todos, ajudando muito a este animo, spancar certo mancebo cristão novo na primeira dominga da quaresma a hum religioso de São Francisco que pregou no lugar de Maiorca, contra a segeira desta gente; e outros casos de desacato, na Santa Comunhão, e imagens que a fama publicou no mesmo tempo, posto que falsamente [...] e a imprudência dos pregadores e de outras pessoas eclesiásticas [...][45].

21 Na análise do conservador da Universidade, o desacato não assoma como causa isolada e inequívoca do motim. Esta parece antes situar-se na frustração incontida dos estudantes perante a incapacidade da justiça em dirimir o caso na pessoa do réu, para eles naturalmente um cristão-novo. É elemento coadjuvante da ira dos estudantes o espancamento de um religioso que, do púlpito, se insurgira contra os cristãos-novos, como não deixa de o ser a pregação imprudente desse e de outros clérigos[46].

22 Motim dos estudantes de Coimbra e desacato de Santa Engrácia imbricam-se inapelavelmente, tecendo pontes entre a esfera coletiva e institucional e a individual e

particular. O pregador atacado é, sabemo-lo, Frei Bernardino das Chagas (O.F.M.), diretor espiritual de Maria de Brito, vidente do desacato, e que junto da Corte de Lisboa pressurosamente divulgou em escritos os portentos e visões proféticas da sua confessanda[47]. Já o magistrado que, a 31 de janeiro de 1631, assinou a sentença de Simão Sólis, é Gabriel Pereira de Castro[48], encarregado da devassa do caso de Coimbra e de outros mais que no mesmo contexto emergiram[49]. Entre réu e juiz, sugere alguma bibliografia, ainda que sem base documental, ter existido uma relação de conflito, senão mesmo de rivalidade[50]. Sem que nos seja possível confirmá-lo, devemos, contudo, reconhecer a existência, sob a responsabilidade daquele magistrado, de um cúmulo de queixas, devassas e suspeições centradas nos cristãos-novos e escoradas no caso de Santa Engrácia. Uma leitura do «Relatorio de Gabriel Pereira de Castro sobre as devassas que tirou em Lisboa dos motins contra os cristãos-novos», datado de 12 de abril de 1630, permite-nos aferir o alcance dessa saturação, repercutida na atenuação da culpa de cristãos-novos por efeito do «fator judaico».

23 E são tão grandes os excesos da gente da nação no que obrão e dizem que deve Vossa Magestade servirse mandar considerar se seria conveniente hoje dissimular as demonstrações sobre os excessos que os christãos velhos fiserão tão justamente magoados e sentidos dos excessos e sacrilegios cometidos por gente da nação na cabeça deste reino nos lugares públicos e em outras partes dele [...], podendose temer que se Vossa Magestade castigasse algum secular polas desordens que cometeraõ possa o povo desenfrearse mais e tratar de maior vingança oculta e por outros modos que se podem temer com muito fundamento[51].

24 Significativamente, o Desembargo do Paço acolheu, por maioria, a exortação de Pereira de Castro, determinando que contra os culpados «pelas ditas inqueitasoeis [sic] se não proceda por hora [ora] por não se dar com isso ocazião a maiores alterasõis [alterações] que serão trabalhozas de remediar[52]». Em nome de uma alegada paz social, os cristãos-velhos viam-se temporariamente desonerados de culpa, como se o sentimento de que se sentiam agravados os legitimasse como agentes extrajudiciais da ordem pública.

2. 1. A construção do réu na fábrica da heresia

25 Tornemos novamente ao desacato e vejamos agora como o nexo entre judaísmo e heresia, estabelecido em instâncias pré-judiciais, ganhou formulação processual e elevou Sólis ao altar do sacrifício. A comoção coletiva que o caso despertou não abonou em favor de qualquer ponderação ou imparcialidade de juízo, da mesma forma que as não terá beneficiado o intempestivo concurso de diferentes agentes na devassa, na qual participaram desde instâncias seculares e eclesiásticas a simples particulares[53]. Nesta ambiência, a falta de imediatas evidências de culpa deu livre curso a generalizações fundadas em preconceitos: o caso não podia não tipificar a heresia, como o seu culpado não representar o Mal, alguém de mácula intrínseca, onerado *a priori* de «vício de forma».

26 No contexto em que se operou, este crime de lesa-majestade divina, inscrito, além disso, numa causalidade transcendente - porquanto entendido como castigo divino -, reclamava uma solução consentânea com a sua gravidade. Ora, tal premissa viu-se transposta para o plano judicial, em cujas peças processuais sintomaticamente abundam as referências à «gravidade» do caso e à «brevidade» a observar pelas diligências empreendidas com vista à sua resolução[54]. Da documentação inquisitorial

referente ao desacato, consta significativamente uma carta de Filipe II, de 13 de fevereiro de 1630, na qual o monarca ordena a realização de uma «procissão propiciatoria com todas as circunstancias de penitencia e devação necessaria, pera aplacar a Deos», devendo tal solenidade assumir a «forma de penitencia, e dor de peccados, para gloria e honra do S.mo Sacramento, e confusaõ dos Hereges.» O manifesto reparatório deveria ser replicado em todas as dioceses do reino, assumindo, nas casas conventuais, a forma específica de «sacrificios e penitencias pedindo-se a nosso senhor cõ tanta instancia por meo [meio] dellas a extirpaçaõ das Heresias, e reformaçaõ dos Costumes.» Mas o rigor do desagravo não se circunscrevia apenas ao âmbito espiritual e religioso, antes se repercutia no plano material, substanciado no tratamento do culpado. De facto, e porque «em caso desta qualidade saõ necessarias ainda maiores diligencias e demonstrações», previa-se a atribuição de penas a quem encobrisse o réu e prémios e a quem o denunciasse.

27 Poderes, motivações e lógicas de ação vários participaram, bem o vemos, no tratamento do caso, que, contudo, acabaria formalmente sob a alçada do Tribunal da Suplicação, a cargo do corregedor Gabriel Pereira de Castro. É lícito, no entanto, considerar que os propósitos do tribunal da fé, na sua sindicância à heterodoxia, tenham estado implicados no processo, o que talvez justifique a convicção, que diversas fontes literárias veiculam, de que o de Santa Engrácia foi «caso de Inquisição[55]». De facto, foram várias e pressurosas as diligências envidadas pelo Santo Ofício - que visaram, é certo, não apenas Santa Engrácia, quanto, conjuntamente, irreverências praticadas na Igreja de São Domingos, na Capela Real e na Igreja de Santo Antão-o-Novo[56]. À notícia do desacato, assim no-lo informa a documentação inquisitorial, «os senhores do Conselho Geral» ordenaram que Francisco Dias, solicitador do Santo Ofício, «fosse em dissimullasaõ á ditta Igr.ª e tomasse noticia do que havia.» Depois disso, e uma vez de posse das informações, determinaram os mesmos que «logo se tomassem testemunhas e se fizessem todas as dilligencias possiveis por se saber toda a verdade, e dos culpados[57]», como, aliás, os documentos bastamente atestam[58]. Significativamente, o cofre de tartaruga quebrado, onde se guardavam as partículas profanadas, seria arrecadado no Secreto do Santo Ofício[59].

28 Não se estando perante um caso de foro misto, não há dúvida de que, em vários momentos, parece ter havido uma intervenção simultânea ou mesmo cumulativa de esferas de jusrisdição - para a qual poderá eventualmente ter contribuído a avaliação individual das circunstâncias, como a que transparece da ação do prior da Igreja de Santa Engrácia, António Lopes Belo, que de pronto e *motu proprio* denunciou o caso à Inquisição enquanto crime de heresia[60]. Com efeito, os inquisidores não deixaram nunca de pretender acompanhar ou mesmo controlar os particulares do processo, chegando o Conselho Geral a expressar «ser conveniente comunicar cõ os Inquisidores todas as deligencias que se tiverem feitas pelas justiças seculares no cazo de Santa Engracia para q. conferindoas cõ as que se fizeraõ pello Sto. Officio se ajudem dellas no q. for necessario[61].»

29 Independentemente da estrutura institucional que diretamente se encarregou do caso, certo é que as diligências observaram a «brevidade» que lhes era requerida: de imediato surgiram denúncias, testemunhas e suspeitos. De entre estes últimos se destacou Simão Pires Sólis, que o relatório de Gabriel Pereira de Castro, datado de 7 de abril de 1630, descreve como «homem da nação e valente e de mao procedim.to», «preso pouco antes» por delitos menores, que se mostrara «raivoso» devido à prisão, pelo Santo

Ofício, de um seu grande amigo, igualmente cristão-novo, Simão Soares, chegando a manifestar o desejo de ver vingada a sorte deste. Cristão-novo e de índole turbulenta, que alguém afirmara ter visto ou ouvido nas imediações do templo profanado, com o cavalo em que seguia de patas entrapadas, terá encarnado a figura do culpado que as circunstâncias reclamavam. Seria encarcerado na precoce data de 18 de janeiro de 1630, e, com ele, vários outros cristãos-novos, alguns deles parentes entre si e certo João Duarte, igualmente de sangue judaico, pouco tempo antes condenado pelo Santo Ofício[62].

30 Ilações forçadas inscritas em juízos falaciosos e apriorísticos, testemunhos forjados e algumas contradições do réu constituem os pilares de um processo acusatório de que viriam a resultar «veementes presunções» de culpa[63]. Na famigerada sentença[64], profusamente glosada, afirma-se «estar o réu convencido que foi ele o que cometeu este diabólico sacrilégio», pois em visita a um seu amigo preso pelo Santo Ofício, se mostrou revoltado pela sorte deste, declarando «que por sua prisão havia de suceder nesta cidade um caso extraordinário». Tendo sucedido, poucos dias depois, o desacato, «se entendeu que o dito réu, por ser homem facinoroso, blasfemo e de má consciência, e procedimento, fora autor deste desatinado atrevimento». Invoca-se, também, que Simão, já preso, enviara a seu irmão clérigo[65], preso no aljube eclesiástico pelo mesmo caso, um bolo dentro do qual se encontrava uma mensagem. Nela advertia o parente a que, caso fosse inquirido sobre o paradeiro do réu na noite do crime, respondesse a verdade, e terminava a missiva com a invocação «Louvado seja o Santíssimo Sacramento». Ora, a tal expressão foi atribuído o sentido popular de «segredo», e imediatamente tomada a mensagem como uma exortação ao silêncio (e, portanto, à ocultação da verdade). Refere-se também que o réu teria lançado suspeitas sobre «os inglezes, que então estavam n'este porto», pretendendo dessa forma descartar culpas próprias, e que teria asseverado terem sido cristãos-velhos a cometer o crime. Além disso, sendo o «réo homem que vingava prisões de christãos novos», o crime de Santa Engrácia poderia constituir uma retaliação à ofensa infligida a alguém da sua condição.

2. 2. Uma culpa dissoluta

31 Não tardou, porém, a que a fragilidade do edifício acusatório se tornasse manifesta, firmando, no seu reverso, uma cada vez mais sólida presunção de parcialidade. Não obstante a posição das autoridades oficiais, de todos os quadrantes da sociedade chegou a dúvida: do confessor do réu, o padre jesuíta André Gomes, que foi «pessoalmente á Relação, aonde propoz aos ministros a sua duvida[66]»; do corregedor do cível, Diogo Lobo Pereira, que afirmou claramente não achar «nas culpas cousa para o Solis morrer»; do então vice-rei, Conde de Basto, que exclamou, antes de votada a sentença, «Lembro a honra de Deus, e a honra d'este homem», e que, quando da leitura da sentença, e como o seu relator, Gabriel Pereira de Castro, se atrapalhasse, perguntou: «Ainda não sabe ler?[67]»; do vereador do Senado da Câmara, Dr. Álvaro Velho, que, ao presenciar da janela de sua casa, ao Campo de Santa Clara, a execução, bradou violentamente contra os dois corregedores da corte responsáveis pela condenação, Gabriel Pereira de Castro e Manuel Álvares de Carvalho; do povo, por fim, que, assistindo à execução, se eximiu à prática, corrente em tais casos, de apedrejar o réu, antes se compadecendo da desgraça dele[68].

32 A clemência oferecida por Filipe III a Simão em troca da confissão do crime e da denúncia dos demais participantes, não alterou a lógica própria deste «assassinato jurídico» obediente à necessidade de uma «vítima imolada à desafronta da sociedade», como se lhe referiu expressivamente Ribeiro Guimarães[69]. Sabe-se que à proposta régia, lida na iminência do suplício, o réu retorquiu «não poder confessar o que não fizera». Mas a verdade, na narrativa que se criara, de pouco valia. A reafirmação de inocência, em tal circunstância, chegaria a ser proposta à interpretação pública como provocação suprema e indício cumulativo de culpa. Vejamo-lo através de um sermão do Frei António dos Inocentes, testemunha ocular da execução:

> [...] vi, & ouvi a hum sacrílego, em publico [...], condenado pella Rolação [sic] a queimar vivo [...] antes de lhe cortarem as mãos, persuandindo os Religiosos, que lhe assistíamos a que confessasse sua culpa [...] & pedisse perdam, elle respondeu [...] que tão puro estava deste crime, que lhe impunham, como a Virgem Senhora nossa hera. [...] pelo que parece, que naõ foraõ isto efeitos de algua paixão dolorosa [...] senão de hua malicia pensada, & como herdada daquela raiz inficionada [infetada] da gente judaica. Novimus, utique novimum dolum, & invidiam Iudaica radicis[70].

33 É evidente e compreensível o desconcerto suscitado pela reação de Sólis: a negação da confissão de culpa acentuou mais ainda a fragilidade, já a todos evidente, da justiça, assim como rebateu quaisquer esforços empreendidos pela Igreja no sentido de reconciliar o réu com o plano salvífico de Deus. Era a falência do resgate individual da alma, mas também a inviabilização da expiação coletiva por ele operada. Como esclarece Francisco Bettencourt, o povo atribuía aos condenados, enquanto «vítimas de um sacrifício que regia o equilíbrio das relações entre Deus e a comunidade», um «estatuto de intermediários circunstanciais de que dependiam a graça e o favor divinos[71]».

34 Qualquer bem-intencionada expiação ver-se-ia, contudo, inelutavelmente comprometida perante a descoberta do verdadeiro culpado. Foi isso que sucedeu quando, poucos anos após a morte de Sólis, chegou a Portugal a notícia de que certo português, condenado à morte em Orense pelo furto de alfaias numa igreja,

> vendo-se próximo á morte, em alta voz confessou, que elle fôra aquelle sacrilego, que por occasião de furtar o vaso de prata, o tinha apanhado da dita egreja [de Santa Engrácia] com a Santissima Hostia, e que outro homem, que fôra vivo consumido com o fogo, carecia de toda a culpa, e padecera innocente aquelle supplicio[72].

35 Trata-se de Pedro Rodrigues, cristão-velho de 33 anos, filho de «lavradores honrados», criado de uma «abadia pequena» de padres bernardos filiada no Mosteiro de Santa Maria da Oseira, em Ourense. Condenado à morte de forca naquela cidade pelo roubo de alfaias de uma igreja, para «descargo de sua consciência» confessou ter cometido o crime de Santa Engrácia, bem como a subtração de trinta custódias de prata de templos do bispado de Ourense e outras tantas de outros bispados. Estava-se no dia 17 de novembro de 1633[73]. A confissão, registada na data da execução da sentença, viria a ser imediatamente depois tornada pública e transmitida a Portugal com vista à reabilitação póstuma do infeliz Sólis e de sua família.

36 Um cotejo, mesmo que superficial - até porque baseado em elementos seguramente não exaustivos - entre a forma comos os dois casos foram tratados revela à saciedade a permeabilidade da justiça institucional às inquietações sociais de um tempo. Não há, em Pedro Rodrigues, como o houvera em Simão Sólis, o cristão-novo facinoroso e de má

consciência, mas antes um «ladrão, roubador e escalador de igrejas», um «pícaro vagabundo», cujo trabalho num mosteiro desencadeara o «horrendo vício de roubar as custódias[74]». Não há também, no crime de Ourense, o «tremendo e diabólico sacrilégio de roubo do Santíssimo Sacramento» que houvera em Santa Engrácia, mas antes o furto de alfaias de uma igreja – que, contudo, não evitou o enforcamento daquele que o cometeu[75].

2. 3. In memoriam

37 A coerência desta narrativa jurídica, que exclui um Pedro Rodrigues do desacato de Santa Engrácia e dispensa um Sólis da subtração furtiva de alfaias de uma remota igreja da Galiza, vê-se, como sabemos, rotundamente abalada. Como, a partir de então, integrar o «facto» no discurso oficial? A documentação até ao momento compulsada[76] não permite resposta conclusiva, mas dá indícios de que a reabilitação do inocente não terá obedecido a lógica meridiana. É de crer que a confissão se tenha oficializado no imediato decurso da execução do réu, como se depreende de um ofício datado de 20 de janeiro de 1633, que, sobre o facto, foi remetido ao Inquisidor-geral. E é de crer também que a novidade tenha criado legítimas expetativas na família de Simão, como o parece atestar a solicitação de reabilitação de honra formulada em 1634 por um dos irmãos, Diogo Pires Sólis. Estranhamente, porém, apenas entre 1637 e 1638 as diligências no sentido de fazer valer a confissão são retomadas, levando a pensar terem sido entretanto suspensas. A incerteza de uma atempada ou mesmo efetiva restituição póstuma de honra dota o caso vertente de um caráter de irresolução que a consciência coletiva não deixa de acusar.

38 Embora conste, por fonte secundária, ter sido levantada uma cruz de pedra no local de execução, à laia de memorial, supostamente retirada em 1834[77], a dirimição da memória do caso operou-se sobretudo de forma enviesada e interposta, através da criação de um *corpus* de narrativas de teor pitoresco ou mesmo fantasioso, mais próprias da *petite* que da *grande Histoire*. Numa delas, a justiça ter-se-ia assumido como ato de *vendetta* privada do juiz, Gabriel Pereira de Castro, despeitado pelos amores ilícitos mantidos entre sua mulher, D. Joana, e o réu, ou, segundo outra versão, entre o réu e a bem-amada de ambos, certa religiosa do Mosteiro de Santa Clara. A religiosa de Santa Clara e o motivo de honra entretecem-se, embora diferentemente, numa outra estória segundo a qual Sólis fora avistado, na noite do desacato, junto àquele cenóbio. Indagado sobre o seu paradeiro, terá mentido, preferindo a morte injusta à desonra da jovem religiosa a quem estava de visita. Esta última versão, reverberada na literatura posterior[78], terá corrido nos ambientes da corte ao longo dos tempos, transparecendo num comentário jocoso do cônsul da Rússia acerca do Tríduo do Desagravo. Em 1780 escrevia ele que

39 A Corte encontra-se de férias devido à festa de Santa Engrácia, que dura três dias na Capela do Palácio: toda a Nobreza, os Prelados e o Patriarca assistem ao serviço Divino. Esta solenidade deve a sua origem a um Senhor que, no tempo do Rei Pedro II, preferiu sofrer injustamente [a pena] de ser queimado vivo por ter profanado a Santa Hóstia, [facto] de que era inocente, do que perder a honra de uma Dama portuguesa a quem amava. Esta festa é um marco nos anais religiosos de Portugal[79].

A concluir

40 Ao debruçar-se sobre o funcionamento da justiça tal como configurado no caso de Santa Engrácia, Ribeiro Guimarães anota com acerto:

41 Era assim o espirito da época. Um grande crime, não devia ficar impune. Procurava-se uma victima para expiar a affronta feita a Deus e á sociedade. Dir-se-hia que esta se subvertia, se por ventura se não levantasse o cadafalso, para n'elle correr sangue humano. O sangue era a expiação. A divindade ficava satisfeita, a sociedade purificada, logo que fosse morto um homem, pelo menos, sacrificado á vindicta social[80].

42 Esta lógica escatológica, que legitima o concurso dos poderes públicos na prossecução da justiça de Deus, repousa em convicções fortemente enraizadas na cultura de então. Da crença no Juízo Final da profecia bíblica, derivava a noção da ação de um Deus castigador sobre o mundo dos homens, caso estes últimos não observassem, através das suas obras e conduta, o caminho da Salvação[81]. Crises e calamidades eram vistos, neste plano, como manifestos da ira divina pela má conduta humana, que deveria ser expiada através dos representantes terrenos do Mal. Os últimos tempos da União Ibérica, cabe referir, foram terrenos férteis de aplicação de uma tal conceção da justiça: os muitos «males» de que Portugal padecia eram efetivamente entendidos como castigo celeste, devendo ser dirimidos de forma não direta mas deslocada e metafórica, através da punição exemplar dos escândalos públicos, para satisfação de Deus e apaziguamento da consciência coletiva[82]. Ora, como personificações do Mal, emergiam sobretudo aqueles que, por atos mas também, e sobretudo, por condição intrínseca, constituíam uma subversão ao plano salvífico de Deus. Entre eles assomam como corolários, na época que nos ocupa, bruxas, feiticeiras e, naturalmente, cristãos-novos, herdeiros de sangue dos algozes de Cristo[83]. Não surpreende, portanto, que um sentido anagógico, expresso na interpretação místico-profética do caso vertente – representada por Maria de Brito e Frei Bernardino das Chagas – tenha corrido paralelo às coordenadas do entendimento histórico.

43 A este quadro espiritual, aqui sumariamente esboçado, outros elementos de significado, de diferente natureza, se agregam na explicação do caso de Sólis. A impiedade cometida fez emergir e levou ao paroxismo um conflito latente de acentuadas aflorações religiosas, políticas e sociais, servindo de pretexto a uma tentativa de reposição de uma ordem que se entendia pervertida. Santa Engrácia, já o vimos, não foi tipificada como crime de vandalização de objetos sagrados e alfaias eclesiásticas, mas como profanação eucarística, o que, por si só, levou ao acme um sentimento antijudaico e anticastelhano preexistentes. Neste quadro, Simão Pires Sólis serviu como bode expiatório, ao encarnar a origem – ou uma das origens – do Mal. A sua condição de cristão-novo foi, sem dúvida, um pressuposto de atribuição de culpa, e foi-o num dos períodos de exacerbação da atividade inquisitorial e de maior virulência contra os cristãos-novos, cuja depreciação e assimilação à figura do Diabo a Inquisição e a sociedade no seu todo ajudaram a generalizar e tipificar[84].

44 Ao concitar o ânimo coletivo em torno de um inimigo comum, o crime de Santa Engrácia funcionou como elemento agregador e apaziguador de tensões e dissensões, mas a função reconciliadora e expiatória não se operou integralmente, tendo antes dado espaço a um sentimento ambivalente. Na verdade, a recusa à confissão na

iminência da morte e a perceção clara e generalizada da labilidade da justiça, inviabilizaram o efeito redentor do sacrifício vicário do réu.

45 O conhecimento do verdadeiro responsável pelo crime, Pedro Rodrigues, cristão-velho e não novo, mentalmente perturbado e não herege, não parece, ao que supomos, ter alterado substancialmente a equação histórica-jurídica que conotou o caso. A consciência da arbitrariedade da justiça e uma conjetural (e questionável) restituição póstuma de honra não deixou de conviver com o sentimento antijudaico. Imediatamente após a anulação do decreto papal que suspendeu, entre 1674 e 1681, a atividade do Santo Ofício em Portugal, a confraria dos Escravos do Santíssimo Sacramento, devotada ao desagravo perpétuo do desacato, conheceu, por impulso da aristocracia conservadora, importante revitalização[85]. A possível reabilitação de Sólis e daquilo que o seu destino individual coletivamente representou terá ficado antes de mais ligada às vicissitudes do Santo Ofício e do sentimento antijudaico em Portugal e, num plano mais geral e mais difuso, à progressiva dissolução do entrosamento entre Coroa e Altar.

BIBLIOGRAFIA

Fontes arquivísticas

Arquivo Nacional/Torre do Tombo (ANTT)

ANTT, Feitos Findos, Diversos (Documentação Diversa), mç. 17, n.º 1 cx. 17.

ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Lista dos Autos de Fé, Lv. 435, fl. 67 – 67 ANTT, Registos Paroquiais de Lisboa, Livro de óbitos. Freguesia da Sé, n.º 2, cx. 15, fl. 57 v.

ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 15952 («Auto que se fez do caso de Santa Engrácia e algumas testemunhas que sobre isso perguntaram e outras denunciações sobre desenhos que apareceram nas portas de São Domingos e da Capela Real e na Igreja de Santo Antão o Novo»).

Archivo Histórico Nacional (AHN)

AHN, Inquisición, 2147, exp. 3: «Proceso criminal de Pedro Rodríguez y Simón Pérez de Solís. Autos y diligencias relativos al proceso criminal de Pedro Rodríguez, natural de Portugal, por los robos de las custodias de varias iglesias de Galicia y Portugal».

Biblioteca Nacional de Portugal. Secção de Reservados

Livro da Criação dos Irmãos da Confraria dos Escravos do S.mo Sacramento cita na Igreja de S. Engrácia [...], Cód. 170, fls. 22 - 31 v.

Fontes impressas

Areda, Diogo de, Sermão que o Padre Diogo de Areda da Companhia de Jesu, fez na Igreja de Sancta Justa na cidade de Lisboa, estando o Sanctissimo Sacramento em publico, pello caso que socedeo na igreja da sancta Engracia da mesma cidade, Lisboa, Oficina de Pedro Craesbeeck, 1630.

Cássia, José de Santa Rita de, Sermão que no dia natalicio de Sua Magestade Fidelissima o Senhor Dom Miguel I ..., Lisboa, Impressão Régia, 1829, pp. 4-5.

Inocentes, António (O.F.M.), Sermam, que pregou o Padre Mestre Fr. Antonio dos Innocentes..., impr. Antonio Alvarez, 1631.

Lemos, João de Brito, Abecedario militar do que o soldado deve fazer até chegar a ser capitão, e sargento-mór, Lisboa, Oficina de Pedro Craesbeck, 1631.

Guimarães, Ribeiro, Summario de varia historia, vol. 1, Lisboa, 1872.

Moreira, António Joaquim, Colecção das mais célebres sentenças das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Gôa, vol. 1, 1863.

Oliveira, Eduardo Freire de, Elementos para a História do Município de Lisboa, Parte I, Tomo III, Lisboa, Tipografia Universal, 1888.

Pegas, Manuel Álvares, Tratado Histórico e Jurídico sobre o sacrílego furto, execrável sacrilégio que se fez em a Paroquial Igreja de Odivelas, Termo da Cidade de Lisboa, na noite de dez para onze dos mês de Maio de 1671, Madrid, 1678 [2.ª ed. Lisboa, Oficina Real Deslandense, 1710].

São Boaventura, João de (frei), Breve noticia dos desacatos mais notaveis acontecidos em Portugal desde a sua fundação até agora, e o sermão do desagravo pelos ultimos, commetidos neste mesmo anno, Lisboa, Impressão Régia, 1825.

Vieira, António (padre), Sermões, Lisboa, Oficina de João da Costa, 1679.

Aparato crítico

Azevedo, J. Lúcio de, 1999, *História dos Cristãos-Novos Portugueses*, 3.ª edição, Lisboa, Clássica Editora.

Bethencourt, Francisco, 1994, *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*, Lisboa, Círculo de Leitores.

Bouza Álvarez, Fernando, 2005, *D. Filipe I*, Lisboa, Lisboa, Círculo de Leitores.

Carvalho, José Adriano de Freitas, 2004, «A piedade eucarística nos Sermões do Padre António Vieira», *Via Spiritus*, n.º 11, 45-110 [doc. electrónico: http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3440.pdf, consultado em 29/03/2021]

Delumeau, Jean, 1971, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF.

Jacquinet, Maria Luísa, 2013, «Direção espiritual, experiência mística e destino hagiográfico: Frei Bernardino das Chagas e a Venerável Maria do Lado», *A Santidade*, dossiê temático da revista *Lusitania Sacra*, Tomo XXVIII, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa/Universidade Católica Portuguesa, pp. 75-95.

Jacquinet, Maria Luísa, inédito, *Dos monumentos do Desagravo do Santíssimo Sacramento: arte, poder e espiritualidade no Portugal do Antigo Regime*, Coimbra, Tese de Doutoramento defendida em 2014, Universidade de Coimbra, 2 vols.

Jacquinet, Maria Luísa, inédito, *Em desagravo do Santíssimo Sacramento: o «Conventinho Novo». Devoção, memória e património religioso*, Dissertação de Mestrado defendida em 2008, Universidade Aberta, 2 vols.

Marcocci, Giuseppe, Paiva, José Pedro, 2013, *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*, Lisboa, Esfera dos Livros.

Marques, João Francisco, 1989, *A Parenética Portuguesa e a Restauração: 1640-1668. A Revolta e a Mentalidade*, 2 vols., Porto, INIC.

Marques, João Francisco, 2001, «A renovação das práticas devocionais», *in* Azevedo, Carlos Moreira (dir.), 2001, *História Religiosa em Portugal*, vol. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 558–601.

Martins, Jorge, 2002, *O Senhor roubado. A Inquisição e a Questão Judaica*, Póvoa de Santo Adrião, Europress.

Mea, Elvira, 2016, «Inquisição e Minoria Judaica séculos XVI-XVII», Maria Filomena Lopes de Barros, José Hinojosa Montalvo, *Minorias Étnico-Religiosas na Península Ibérica, Período Medieval e Moderno*, Lisboa, Edições Colibri, pp. 381-395.

Oliveira, António de, 1981, «O motim dos estudantes de Coimbra contra os cristãos-novos em 1630», *Biblos*, vol. 57, Coimbra, pp. 597–627.

Oliveira, António de, 2002, *Movimentos sociais e Poder em Portugal no século XVII*, Coimbra, Instituto de História Económica e social da Faculdade de Letras de Coimbra.

Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, Alfonso, 1991, «Liturgia y configuración del espacio en la arquitectura española y portuguesa a raiz del Concilio de Trento», *in* AAVV, *Aunario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, Madrid, Universidad Autonoma de Madrid, vol. 3, pp. 43-52.

Valladares, Rafael, 1995, «Sobre reyes de invierno. El diciembre portugués y los cuarenta fidalgos (o alguno menos, con otros más)», *Pedralbes: Revista d'historia moderna*, n.º 15, 1995, pp. 103-136.

NOTAS

1. A citação é do *Livro das Sentenças* de Frei Thomaz Maciel, manuscrito não datado integralmente transcrito por António Joaquim Moreira em *Colecção das mais célebres sentenças das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Gôa*, vol. 1, 1863, fls. 146-149 v., e por Ribeiro Guimarães em *Sumário de vária história*, vol. 1, Lisboa, 1872, pp. 79-84. A decisão judicial foi exarada por acórdão do Tribunal da Relação de 31 de Janeiro de 1631 (Arquivo Nacional/Torre do Tombo - ANTT, Feitos Findos, Diversos, mç. 17, n.º 1 cx. 17).
2. A sentença foi várias vezes transcrita. A obra que talvez lhe tenha garantido maior divulgação foi a acima referida *Colecção das mais célebres sentenças*, de António Joaquim Moreira, onde se encontra no volume 1, entre os fólios 146 e 149 v.
3. ANTT, Feitos Findos, Diversos, mç. 17, n.º 1 cx. 17
4. *Idem*.
5. *Cf*. Manuel Álvares Pegas, *Tratado Histórico e Jurídico sobre o sacrílego furto, execrável sacrilégio que se fez em a Paroquial Igreja de Odivelas, Termo da Cidade de Lisboa, na noite de dez para onze do mês de Maio de 1671*, p. 34.
6. *Idem*, p. 33.
7. *Cf*. João de Brito Lemos, *Abecedario militar do que o soldado deve fazer até chegar a ser capitão, e sargento-mór*, p. 84.
8. Veja-se, sobre este motim, o esclarecedor estudo de Oliveira 1981, pp. 597–627.

9. A respeito desta família religiosa, considere-se a nossa tese de doutoramento: Maria Luísa Jacquinet, inédito, *Dos monumentos do Desagravo do Santíssimo Sacramento: arte, poder e espiritualidade no Portugal do Antigo Regime*, tese defendida em 2014, Universidade de Coimbra, 2 vols.

10. Esta tendência migratória prende-se com circunstâncias complexas das quais emergem a emissão do decreto régio de 1629, que estabeleceu a possibilidade de livre saída do reino aos cristãos-novos, e a intensificação das medidas de repressão inquisitorial. *Vd*., a propósito, Oliveira 2002, pp. 328-330, e, retomando o primeiro, Marcocci 2013, p. 169.

11. *Cf.* Frei Thomaz Maciel, *Livro das Sentenças*, transcrito por António Joaquim Moreira, *Colecção das mais célebres sentenças…*, fls. 146-149 v.

12. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício. Lista dos Autos de Fé, Lv. 435, fl. 67–67 v.

13. Vd. António Joaquim Moreira, *Colecção das mais célebres sentenças…*, e Ribeiro Guimarães, *Summario de varia historia*.

14. Veja-se a nossa dissertação de Mestrado e, já anteriormente referida, a nossa tese de Doutoramento, respetivamente: Maria Luísa Jacquinet, inédito, *Em desagravo do Santíssimo Sacramento: o «Conventinho Novo». Devoção, memória e património religioso*, dissertação defendida em 2008, Universidade Aberta, 2 vols., e Maria Luísa Jacquinet, inédito, *Dos monumentos do Desagravo…*. O presente artigo, aliás, remete em parte para os sobreditos trabalhos, de que, com algumas alterações, transpõe alguns segmentos. Uma das mais recentes referências feitas ao desacato de Santa Engrácia encontra-se na obra de Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva 2013, *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*, Lisboa, Esfera dos Livros, que, na página 168, nota 16, remete precisamente para o nosso estudo de 2008.

15. Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, 2147, Exp. 3, «Proceso criminal de Pedro Rodríguez y Simón Pérez de Solís».

16. Vd., para uma visão genérica, João de S. Boaventura (frei), 1825, *Breve noticia dos desacatos mais notaveis acontecidos em Portugal desde a sua fundação até agora, e o Sermão do Desaggravo pelos ultimos, comettidos neste mesmo anno*, Lisboa, Impressão Régia.

17. Manuel Álvares Pegas, *Tratado Histórico e Jurídico…*, p. 33.

18. *Cf.* Marques 2001, p. 568.

19. *Cf.* Ceballos 1991, vol. 3, p. 43.

20. *Cf.* Delumeau 1971, p. 50, *apud* Marques 2001, p. 563.

21. *Cf.* Bouza Álvarez 2005, p. 31.

22. *Cf.* Marques, 2001, pp. 558–601. A respeito da ligação entre piedade eucarística e defesa da pátria, veja-se a tese de doutoramento do autor: A *Parenética Portuguesa e a Restauração: 1640-1668. A Revolta e a Mentalidade*, 2 vols., Porto, INIC, 1989.

23. *Idem*.

24. Diogo César (frei), *Sermão da Solemnissima Festa, e Desagravo, que de fez ao sacriligo desacato…*, p. 20.

25. Gaspar Cota (O.C.), *Sermão, que pregou* […] *no ultimo dia da festa, que a nobreza fez ao Sanctissimo Sacramento, em a Igreja de S. Engracia…*, Lisboa, Oficina de Domingos Lopes Rosa *apud* Marques, 1989, vol. 1, p. 110.

26. António Vieira (padre), *Sermão do Santissimo Sacramento pregado em 1645*, António Vieira (padre), *Sermões*, p. 135.

27. BNP, COD. 90, *Relação e Testemunho…*, fls. 67-68. Sobre o misticismo de Maria de Brito (ou Maria do Lado, seu nome religioso), veja-se o nosso estudo: Jacquinet 2013, «Direção espiritual, experiência mística e destino hagiográfico: Frei Bernardino das Chagas e a Venerável Maria do Lado», p. 75-95.

28. *Cf.* Manuel Monteiro, *Historia da fundação do Real Convento do Louriçal…,* pp. 190-198. Aprofundámos a génese e desenvolvimento desta nova observância religiosa na nossa tese, já referenciada (Jacquinet, inédito b), *Dos monumentos…*).

29. *Cf.* Cueto Ruiz 1982, p. 443.
30. *Cf.* Jacquinet inédito a), pp. 27-32.
31. Oliveira, *Elementos para a História do Município de Lisboa*, pp. 336-339.
32. *Cf.* Mea 2016, pp. 381-395.
33. Oliveira, *Elementos…*, pp. 336-339.
34. *Cf.* Oliveira 2002, pp. 328-330.
35. As reuniões tiveram início em 23 de Maio de 1629.
36. *Cf.* Oliveira 1981, p. 605.
37. Oliveira, *Elementos…*, p. 338. A propósito da origem e evolução do sentimento antijudaico, veja-se Martins 2002, pp. 33-34.
38. *Cf.* Marques 1989, vol. 1, pp. 45-50.
39. Sobre o tema, veja-se, entre outros, Valladares 1995, "Sobre reyes de invierno. El diciembre portugués y los cuarenta fidalgos (o alguno menos, con otros más)", *Pedralbes: Revista d'historia moderna*, nº 15, 1995, pp. 103-136.
40. *Cf.* Marques 1989, vol. 1, p. 49.
41. *Idem*, pp. 261-265.
42. *Vd.* nota 6.
43. *Vd.* nota 27.
44. *Cf.* Oliveira 1981, p. 606.
45. Archivo General de Simancas (AGS), S.P., Portugal, lv. 1475, fls. 405-408 v. *apud* Oliveira 1981, p. 618.
46. Oliveira 1981, p. 606.
47. Frei Bernardino das Chagas não aparece identificado na documentação compulsada por António de Oliveira, mas sabemos, por outras fontes, ser ele o religioso atacado. *Vd.*, a propósito, Jacquinet 2013, pp. 75-95.
48. Figura prestigiada, Gabriel Pereira de Castro (1571-1632) fora desembargador da Relação do Porto (1606) e da Casa da Suplicação, corregedor do Crime e procurador-geral das Ordens Militares. Ficou não só conhecido como jurisconsulto mas também como eminente letrado.
49. Verificaram-se desacatos também na Igreja de Santo Antão-o-Novo, na Capela Real e no Mosteiro da Madre de Deus. As devassas datam de 12 de abril de 1630.
50. Assim o sugere António Joaquim Moreira na sua *Colecção das mais célebres sentenças*, fls. 244 e ss.
51. AGS, S.P., Portugal, lv. 1475, fl. 416-417v., *apud* Oliveira 1981, pp. 625 e 626.
52. AGS, S.P., Portugal, lv. 1475, fl. 411, *apud* Oliveira 1981, pp. 626 e 627.
53. *Cf.* Lemos, *Abecedario…*, p. 84.
54. Na documentação à guarda da Inquisição encontram-se referências e documentos de outras instâncias que não apenas inquisitoriais. *Vd.* ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 15952 («Auto que se fez do caso de Santa Engrácia e algumas testemunhas que sobre isso perguntaram e outras denunciações sobre desenhos que apareceram nas portas de São Domingos e da Capela Real e na Igreja de Santo Antão o Novo»).
55. Apesar de a bibliografia que se refere ao caso mencionar a proveniência da sentença, emanada da Casa da Suplicação, o caso aparece invariavelmente enquadrado no contexto do funcionamento do Santo Ofício.
56. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 15952 («Auto que se fez do caso de Santa Engrácia…»).
57. *Idem*.
58. *Idem*.
59. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, mç. 68, n.º 61. O documento data de 14 de janeiro de 1676. Os inquisidores de Lisboa, Bento de Beja de Noronha, e Estêvão de Brito Fóios, autorizaram a entrega, entre outras coisas, do cofre de tartaruga partido.

60. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 15952.

61. Trata-se de documento de 22 de junho de 1630, assinado por Diogo de Castilho. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 15952.

62. AHN, Inquisición, 2147, exp. 3. «Proceso criminal de Pedro Rodríguez y Simón Pérez de Solís».

63. António Joaquim Moreira, *Colecção das mais célebres sentenças...*, fls. 146–149v.

64. *Idem*.

65. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Lista dos Autos de Fé, Lv. 435, fls. 67-67 v. Trata-se de Frei Henrique Sólis, como mencionado na Introdução do artigo.

66. *Cf.* Frei Thomaz Maciel, *Livro das Sentenças*, transcrito por António Joaquim Moreira em *Colecção das mais célebres sentenças...*, fls. 146-149 v.

67. ANTT, Registos Paroquiais de Lisboa, Livro de óbitos. Freguesia da Sé, n.º 2, cx. 15, fl. 57 v. Gabriel Pereira de Castro viria a falecer a 18 de Outubro de 1632. A morte prematura dos dois corregedores do crime, um deles, Pereira de Castro, em estado de loucura, parecem evidenciar a consciência de um mal cometido, não conhecida ainda a confissão de Pedro Rodrigues.

68. *Cf.* Frei Thomaz Maciel, *Livro das Sentenças*, transcrito por António Joaquim Moreira em *Colecção das mais célebres sentenças...*, fls. 146-149 v.

69. *Cf.* Ribeiro Guimarães, *Summario...*, p. 74.

70. Frei António dos Inocentes (O.F.M.), *Sermam que pregou*, fls. 12–12v.

71. Bethencourt 1994, p. 235.

72. Trata-se de um excerto de uma obra do jurista Agostinho Barbosa redigida alguns anos após o desacato e transcrita também por Ribeiro Guimarães, *Summario...*, pp. 82–83.

73. AHN, Inquisición, 2147, Exp. 3. «Proceso criminal de Pedro Rodríguez y Simón Pérez de Solís».

74. *Idem*. Procedeu-se à tradução dos excertos citados, redigidos originalmente em castelhano.

75. ANTT, Feitos Findos, Diversos, mç. 17, n.º 1 cx. 17.

76. AHN, Inquisición, 2147, exp. 3. «Proceso criminal...»

77. Ribeiro Guimarães, *Summario...*, p. 77.

78. Veja-se, por exemplo, Martins Rocha, *Os grandes amores de Portugal. O drama de Santa Engrácia*, vol. V, 2.ª série, Lisboa, Edições do autor, *s/d*.

79. BA, Cód. mss. 51-XII-10, *Carta do Cônsul da Rússia ao conde de Österman*, 16 de Janeiro de 1780, *apud* Jacquinet inédito a), p. 76. Segundo o original: «*la Cour est en Férie pour la fête de S.te Engracia, qui dure trois jours dans la Chapelle du Palais: Toute la Noblesse, les Prélats, et le Patriarche assistent au sérvice Divin. Cette solemnité doit son origine à un Seigneur, qui, du temps du Roi D. Pierre II, aima mieux soufrir injustemente d'être brulé vif, pour avoir profané la S.te Hostie, dont il était innocent, que de perdre l'honneur d'une Dame Portugaise qu'il aimait. Cette fête fait époque dans les annales religieux de Portugal*». A alusão ao reinado de D. Pedro II é errada, como sabemos, e, também nessa exatidão, reveladora da alteração de significado de que o caso de Sólis ao longo do tempo foi sendo alvo.

80. *Cf.* Ribeiro Guimarães, *Summario...*, p. 78.

81. *Cf.* Oliveira 1981, pp. 598-600.

82. *Cf.* Oliveira 2002, pp. 323-325.

83. *Cf.* Oliveira 1981, pp. 601-602.

84. *Idem*.

85. *Cf.* Jacquinet inédito a), p. 30.

RESUMOS

Em 31 de janeiro de 1631, Simão Pires Sólis, cristão-novo português, era sentenciado à morte de fogueira, acusado da profanação da Igreja de Santa Engrácia, em Lisboa. A condenação, que desde o início suscitara múltiplas e firmes reservas, viria a revelar-se injusta. Mas as circunstâncias político-religiosas da época fizeram de Sólis o réu ideal para dirimir o crime e aplacar a indignação geral. Propõe-se o presente artigo desvelar o caráter circunstancial da condenação e analisar o processo de construção da figura do «herege» no quadro de uma teodiceia escatológica para a qual concorre a justiça terrestre.

Le 31 janvier 1631, Simão Pires Sólis, un nouveau chrétien portugais, est condamné à mort par le feu, accusé de la profanation de l'église de Santa Engrácia à Lisbonne. La sentence, qui avait suscité dès le départ de nombreuses et sérieuses réserves, se révéla injuste. Mais les circonstances politico-religieuses de l'époque ont fait de Solis l'accusé idéal pour régler le crime et apaiser l'indignation générale. Le présent article se propose de dévoiler le caractère circonstanciel de la condamnation et d'analyser le processus de construction de la figure de « l'hérétique » dans le cadre d'une théodicée eschatologique à laquelle adhère la justice terrestre.

On January 31, 1631, Simão Pires Sólis, a Portuguese New-Christian, was sentenced to death by burning, accused of the desecration of the Church of Santa Engrácia in Lisbon. The condemnation, which had raised many strong concerns from the start, would prove to be unjust. But the political and religious circumstances of the time made Solis the ideal culprit to settle the crime and to appease the general indignation. The present article intends to unveil the circumstantial character of the condemnation and to analyze the process of construction of the figure of the «heretic» in the framework of an eschatological theodicy to which the earthly justice concurs.

ÍNDICE

Mots-clés: nouveaux-chrétiens, double monarchie, Inquisition, profanations eucharistiques, théodicée, XVIIe siècle, Portugal
Keywords: New-Christians, Dual Monarchy, Inquisition, Eucharistic profanations, theodicy, 17th century, Portugal
Palabras claves: cristãos-novos, Monarquia Dual, Inquisição, profanações eucarísticas, teodiceia, século XVII, Portugal

AUTOR

MARIA LUÍSA JACQUINET

Universidade Autónoma de Lisboa
Maria Luísa Jacquinet é doutorada em História, especialidade de História da Arte, pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Possui também formação em Museologia e Direito do Património Cultural. É docente na Universidade Autónoma de Lisboa e investigadora do CHAM - NOVA FCSH e do CITCEM/FLUP. Nos últimos anos, o seu estudo e interesses têm incidido

essencialmente sobre monaquismo feminino na Época Moderna, migrações católicas no contexto da Reforma Protestante e intervenções no património religioso.

La identidad en cuestión en la poesía carcelaria argentina (1976-1983)

L'identité en question dans la poésie carcérale argentine (1976-1983)
Questioning identity in Argentinian poetry written in prison (1976-1983)

Amandine Guillard

Introducción

1 La dictadura cívico-militar que duró desde 1976 hasta 1983 en Argentina se empeñó, mediante leyes, decretos y una política sistemática de hostigamiento hacia los cuerpos y las mentes, en esterilizar el pensamiento crítico y la creación artística, entre otras cosas. Hoy, los millones de cartas y los centenares de poemas que salieron a la luz nos demuestran que no han logrado sus objetivos: las cárceles y los centros clandestinos de detención (CCD) fueron lugares de creación[1].

2 En este trabajo, nos interesa más particularmente la poesía carcelaria y concentracionaria[2]. Su poca visibilidad en los estudios literarios y en los archivos relativos a la última dictadura argentina nos llevó a emprender su búsqueda y recolectamos en todo el territorio nacional más de 550 poemas, entre los cuales más de la mitad eran inéditos. Con la autorización de sus autores y autoras, parte de este material se publicó en la antología poética *Palabras en fuga. Poemas carcelarios y concentracionarios de la dictadura argentina (1976-1983)*[3]. Las condiciones de escritura llevaron a considerar esos poemas ante todo como productos del encierro, dejando de lado su análisis discursivo-literario. Por lo tanto, poco sabemos acerca de esta poética carcelaria cuyos contenidos y procedencia la asimilan a la corriente de la literatura testimonial. A pesar de la gran cantidad de poemas escritos entre los distintos presidios del país por individuos que no forzosamente mantenían relación entre ellos, observamos que se ha elaborado una discursividad relativamente homogénea que hace

que hoy podamos leer esos poemas no solamente como productos de autores, sino también como productos de una generación y de un periodo determinado.

3 En este estudio nos interesa examinar las características de la enunciación de los poemas carcelarios, detrás de las cuales se perfila una reivindicación identitaria, pese a y originada en la persecución política sufrida por sus autore/as[4]. A la luz del estatuto del sujeto en la lírica vanguardista y en la literatura testimonial, y desde el enfoque de la teoría de la enunciación, analizaremos la recurrencia de los pronombres personales sujetos «yo» y «nosotros», cuyo uso, en aquel contexto, puede interpretarse como un acto de resistencia ante las políticas de negación de la identidad aplicadas en los centros de detención clandestinos y legales del país.

(Re)afirmación de la voz poética, política y social

4 Hablar de omnipresencia del yo poético no sería un dato relevante en sí, por un lado, si no fuera examinado a la luz del contexto límite de escritura; y, por otro lado, si no consideráramos la correlación que existe entre el yo lírico y el yo autoral en la poesía de vanguardia y testimonial. En efecto, antes de cualquier análisis semántico-discursivo, la mera existencia de esta poética carcelaria fue, en algunos periodos y algunas prisiones, una hazaña. Las autoridades penitenciarias, aplicando decretos nacionales o federales, se ingeniaron para dificultar, limitar o prohibir la comunicación interna o externa y el acceso a material de escritura. Ahora, aun cuando los presos y las presas político/as podían comunicarse y conseguir lápices y papel y, por lo tanto, escribir, las requisas violentas y permanentes, tanto de los cuerpos como de las pertenencias, podían desembocar en la destrucción de la producción poética. Esta primera observación asienta las bases preliminares de nuestra reflexión.

5 Desde ahí, conviene examinar, en primer lugar, el sujeto lírico presente en la poesía carcelaria partiendo del estatus que le es conferido en las poéticas de vanguardia y, luego, en las testimoniales. En el primer caso, si bien las opiniones disienten, alguno/as especialistas, como Kate Hamburger y Walter Mignolo, abogan por no distinguir la palabra autoral de la palabra del poeta. Sin embargo, Kate Hamburger señala que la no diferenciación de voces no implica que los enunciados del poema remitan forzosamente a la experiencia autobiográfica del poeta: los enunciados pueden ser ficticios pero la voz siempre es real, en contraposición con la narrativa que diferencia claramente la imagen textual de la imagen social del autor[5].

6 En el segundo caso, queda evidente que la voz del poeta-testigo es indisociable de la voz poético-testimonial, lo que nos lleva a considerar no solamente la no-ficcionalidad del yo poético, sino también la clara correspondencia del enunciado con la experiencia del poeta. En ese sentido, y partiendo de las definiciones de Margaret Randall, la poesía de la prisión constituiría un testimonio «en sí» por varios motivos[6]. En primer lugar, emana de víctimas directas del terrorismo de Estado; en segundo lugar, son textos que se produjeron en el sitio mismo de la experiencia que se relata en los poemas, siendo la escritura inmediata a ella; en tercer lugar, se respeta allí el criterio de la verdad, aunque algunos podrían alegar que no lo hacen escrupulosamente. Sobre esa cuestión Randall recuerda la relatividad de la verdad, apoyándose en palabras de Lenin que insistía sobre la necesidad de desarrollar, precisar y verificar las verdades absolutas establecidas en épocas determinadas. En ese sentido, el contenido vertido en los poemas de la prisión, aún cuando conlleve rasgos ficcionales, no deja de dar cuenta, de

manera fiel, de sentimientos y sensaciones resultantes de la situación de cautiverio de sus autores/as, participando, de esta manera, en la reconstrucción de la verdad histórica. La multiplicidad de voces y, por ende, de verdades que componen esos micro-relatos poéticos aportan y visibilizan, en primera persona (del singular o del plural), la subjetividad y los matices ausentes del macro-relato hegemónico de la historia.

7 Ahora, esos poemas testimoniales fueron creados en un contexto de permanentes requisas y censura, durante las cuales el personal penitenciario probablemente no hizo una reflexión crítica acerca de quién realmente estaba expresándose a través del yo poético. Dicho de otro modo, las autoridades del penal creyeron leer, y de hecho leyeron, la voz de la persona encerrada. Nos llama la atención, en ese sentido, que los y las autores/as no hayan acudido a mayores estrategias de encubrimiento para transmitir mensajes encriptados sin dejar en evidencia su claro involucramiento, ni siquiera en la poesía concentracionaria, donde el yo poético es una constante. En efecto, de los cincuenta y cuatro poemas que logramos rescatar, apenas uno no emplea la primera persona, lo que revela que la precariedad de la vida en los CCD no solamente no impidió, sino que convirtió en una necesidad vital el hecho de no distanciarse de la propia corporalidad e individualidad[7]. Ello revela, en primera instancia, que son poemas testimoniales cuyo/as autores/as, como lo remarca Rossana Nofal, «no son anónimo[s] sino que su nombre propio remite a un individuo real y exterior que lo ha producido, situado en una sociedad y en una cultura que lo determinan[8]». En segunda instancia, esa falta de anonimato, característica de los relatos testimoniales, se convierte, en la poesía de la prisión, en una clara reivindicación de la identidad, a pesar de las innumerables medidas tomadas por el poder autoritario para negar y aniquilar a las personas encerradas por razones políticas.

8 A partir de 1980, se produce una leve mejora en las condiciones de encierro en la mayoría de los presidios del país, por lo que la expresión en primera persona ocasionaba menos riesgos para los/las poetas, pero los años anteriores fueron de suma peligrosidad para los/las que se animaron a escribir poemas de registro claramente testimonial. Si se destaca una dimensión romántica en ciertos usos del yo, conviene subrayar la perspectiva más bien existencialista que adopta este pronombre sujeto, exento de la marca narcisista que lo puede haber caracterizado en otras poéticas. Desde un enfoque benvenistiano, rescatamos la dimensión dialógica presente en la poesía carcelaria a través del yo poético que habla y emite un discurso en su nombre propio para generar, según lo recuerda René Jara, un diálogo con la otredad.

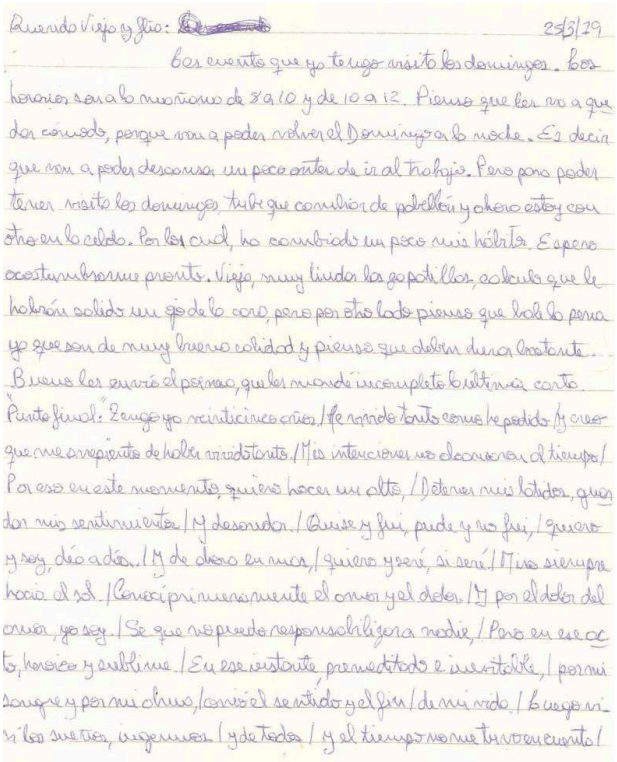
> [...] en los textos que he mencionado la fascinación se produce justamente porque en el otro justamente, en el abandono del yo narcisista que Octavio Paz cultiva con inigualado talento, allí justamente, gracias a su ausencia, tiene lugar el diálogo, y con él la promesa esperanzada de la aniquilación del fascismo. De este modo las formas discursivas del testimonio se internalizan en la literatura y la impregnan de una combatividad nueva que es, al mismo tiempo, acusación y desafío[9].

9 De ese modo, afirmarse a través de la poesía tenía mucho que ver con el (re)posicionamiento del individuo respecto a una situación y un proyecto colectivo; la escritura en primera persona ayudó y participó en la reconstrucción de la identidad que, según Fernando Reati, había sido irremediablemente «alterada» por la experiencia traumática dictatorial[10]. No olvidemos que la casi totalidad de los y las detenido/as político/as habían sufrido de manera sistemática la tortura física y psicológica, ya sea previamente en un CCD o en la misma cárcel de máxima seguridad donde se encontraban alojados. Entonces, pese a recuperarse parcialmente de la tortura, el

individuo se (re)encontraba con otro cuerpo que no iba a ser nunca más igual al anterior. Si bien Reati considera que las experiencias como el Holocausto o la dictadura generaron una narrativa en donde el yo se encontró «fragmentado[11]», víctima de «una desconstrucción [...] y un regreso a sus formas preverbales (el grito, el llanto, el quejido)[12]», es esencial agregar un matiz importante. Reati se apoya en un corpus de narrativas y es interesante señalar que la poesía carcelaria presenta diferencias; en particular, demuestra de manera clara que se obró por la recentralización de esa voz fracturada por la experiencia traumática, como en este poema introspectivo:

> Tengo ya veinticinco años.
> He vivido tanto como he podido
> y creo que me arrepiento de haber vivido tanto.
> Mis intenciones no alcanzaron al tiempo
> por eso en este momento, quiero hacer un alto,
> detener mis latidos, guardar mis sentimientos
> y desandar.
> Quise y fui, pude y no fui,
> quiero y soy día a día.
> Y de ahora en mas,
> quiero y seré, si seré.
> Miro siempre hacia el sol.
> Conocí primeramente el amor y el dolor.
> Y por el dolor del amor, yo soy
> se que no puedo responsabilizar a nadie,
> pero en ese acto, heroico y sublime,
> en ese instante premeditado e inevitable,
> por mi sangre y por mi alma,
> corrió el sentido y el fin
> de mi vida [...][sic][13].

Fig. . Manuscrito de la carta donde se encuentra camuflado el poema de Novillo.



Querido Viejo y Flio: [redacted] 25/3/79

Les cuento que yo tengo visita los domingos. Los horarios son los nuevos de 8 a 10 y de 10 a 12. Pienso que les va a que dar cómodo, porque van a poder volver el Domingo a la noche. Es decir que van a poder descansar un poco antes de ir al trabajo. Pero para poder tener visita los domingos, tuve que cambiar de pabellón y ahora estoy con otros en la celda. Por los cual, he cambiado un poco mis hábitos. Espero acostumbrarme pronto. Viejo, muy lindas las zapatillas, solicito que le hubiera salido un par de lo cara, pero por otro lado pienso que hasta la pena ya que son de muy buena calidad y pienso que deben durar bastante. Bueno les envío el poema, que les mande incompleto la última vez corto.

Punto final: Tengo ya veinticinco años / He vivido tanto como he podido / Y creo que me arrepiento de haber vivido tanto / Mis intenciones no alcanzaron al tiempo / Por eso en este momento, quiero hacer un alto, / Detener mis latidos, guardar mis sentimientos / Y desandar. / Quise y fui, pude y no fui, / quiero y soy, día a día. / Y de ahora en mas, / quiero y seré, si seré / Miro siempre hacia el sol. / Conocí primeramente el amor y el dolor. / Y por el dolor del amor, yo soy / Se que no puedo responsabilizar a nadie, / Pero en ese acto, heroico y sublime / En ese instante premeditado e inevitable, / por mi sangre y por mi alma, / corrió el sentido y el fin / de mi vida / Luego viene los suetos, ingenuos / y de todos / y el tiempo no me tuvo en cuenta /

> Querida vieja y flia:
> 25/3/79
> Les cuento que yo tengo visita los domingos. Los horarios son a la mañana de 8 a 10 y de 10 a 12. Pienso que les va a quedar cómodo porque van a poder volver el Domingo a la noche. Es decir que van a poder descansar un poco antes de ir al trabajo. Pero para poder tener visitas los domingos, tube que cambiar de pabellón y ahora estoy con otro en la celda. Por lo cual, he cambiado un poco mis hábitos. Espero acostumbrarme pronto. Vieja, muy lindas las zapatillas, calculo que le habrán salido un ojo de la cara, pero por otro lado pienso que bale la pena ya que son de muy buena calidad y pienso que deben durar bastante. Bueno les envío el poema, que les mandé incompleto [en] la última carta [sic]. «Punto final»: [Poema transcripto anteriormente].

10 En esta primera parte de «Punto final», poema auto-indagatorio de Rodolfo Novillo, el poeta efectúa una especie de balance sobre lo que vivió hasta el momento de la escritura. Esta reflexión denota una imperiosa necesidad de poner por escrito el pensamiento que va elaborando y que desea compartir con su familia, transmitiéndoselo a su madre en una carta de la cual podemos observar un fragmento. El soporte epistolar que eligió para camuflar y sacar a sus poemas de la prisión explica la singular disposición de los versos y el uso de barras oblicuas. Visualmente, el poema genera una sensación de estrechez que puede remitir, por un lado, a la exigüidad de la celda; y, por otro lado, a las limitaciones materiales que tenía el autor. La edad mencionada al principio del poema sugiere una paradoja en la unicidad de las voces: la voz poética expresa un cansancio y arrepentimientos ante la vida que no corresponden a la edad del autor que se encuentra al máximo de su juventud. El extremo agotamiento, la rendición ante la vida y, a su vez, el deseo de ser, mirando «hacia el sol», evocan la reflexión sabia de un anciano que desea liberar su alma encerrada en un cuerpo herido. A su vez, notamos la energía (res)guardada que lo lleva a afirmar una entereza inquebrantable, visible a través del uso repetitivo del verbo «ser», único verbo del poema declinado en pretérito perfecto simple, presente y futuro del indicativo: «Quise y fui, pude y no fui, / quiero y soy día a día. / Y de ahora en mas, / quiero y seré, si seré. / Miro siempre hacia el sol. / Conocí primeramente el amor y el dolor. / Y por el dolor del amor, yo soy» [sic]. La voz lírica decide dejar la última palabra al presente del indicativo, acompañado por el uso redundante del pronombre personal sujeto «yo» que reafirma el anclaje lúcido («sé») del poeta en la realidad, por más terrible que fuera.

11 Novillo pertenece a una generación donde todo se experimentaba de manera acelerada. Caer preso significaba, pues, un paro brusco de la vorágine que vivían los militantes, entre los cuales, muchos ya eran padres y madres, trabajadores/as o/y estudiantes. En consecuencia, la cárcel marcó una etapa de cuestionamiento personal –puesta en evidencia por el uso de versos cortos que aluden a silencios o pausas en la reflexión del autor—. Pensar en sí mismo, en las necesidades de uno y en el por qué del encierro ha llevado a este tipo de cavilaciones que aparecen en muchos poemas. De alguna manera, la poesía fue uno de los géneros privilegiados para autorretratarse, donde el yo no sólo era un yo poético sino también un yo político en permanente cuestionamiento, con afán de (re)ubicarse ya no únicamente respecto a las necesidades colectivas sino también individuales. La sensación de vejez prematura y cansancio que emana del poema de Novillo, resultante de la extrema intensidad de las experiencias vividas (militancia, amor, persecución, tortura, encierro) se puede observar en otros poemas-autorretratos:

> porque la tristeza alimenta mi voz
> no sé quien soy ni adonde iré [...]
> no soy el mismo de antes

que cantaba al cielo la luna y la flor
me descascaro de viejo
me miro al espejo y me veo feliz
pero el espejo me engaña
pues estoy seguro de ser un día gris[14].

12 Teniendo eco en el poema de Novillo, observamos en «Por qué» un cuerpo demasiado joven invadido por una extrema lasitud impropia de esa edad, provocada por la suma de maltratos sufridos, que impregnaron su cuerpo definitivamente. El yo lírico evoca señales de envejecimiento, atribuidos a la tristeza que alteró el canto y los rasgos juveniles del poeta. No se reconoce a sí mismo y afirma, por la negativa, que ignora quién es realmente («no sé quien soy»). Sin embargo, conviven aquí dos «yo»: el de antes que aparenta ser una figura antropomorfa (hombre-lobo), cantando libre, y el de ahora, viejo, triste y en busca de sí mismo. El encierro parece haber alterado la esencia misma del poeta que termina afirmando ser «un día gris». Despojado de su libertad, el poeta asiste a la degradación lenta de su cuerpo y de su voz, sin por ello dejar de escribir en primera persona, aunque fuese en un centro clandestino de detención (Brigada de Investigación de la provincia del Chaco), donde su vida pendía de un hilo. Escribir dicho poema en semejantes condiciones respondió a la necesidad de reafirmar una existencia negada, una identidad desaparecida. Atravesado por múltiples sentimientos, el poeta eligió admitir el desasosiego y poner palabras en su tristeza y en los desgastes físicos resultantes de la tortura y el encierro. Primera etapa en la reconstrucción de sí mismo, el reconocimiento del dolor asentó las bases de un proceso gradual de resistencia individual y colectiva. La recuperación de la intimidad, la confección del «nido» o la *coquille* que Bachelard menciona como intrínseca al hombre, empezó por el internarse en sí mismo para reconocerse y tratar de comprender la situación de encierro en pos de procesarla. Así como lo señala Bachelard, por más precario que fuera el nido –sujeto a permanentes intemperies–, despierta en el ser humano la *rêverie de la sécurité*[15] y es precisamente lo que la poesía y la escritura en general generaban en el preso. Afirmarse en primera persona permitió, pues, exteriorizar, verbalizar, procesar experiencias traumáticas que, a veces, era imposible compartir con compañeros/as. A su vez, no se puede minimizar esa reivindicación poética que ocurrió en un contexto donde la negación de la identidad adquirió dimensiones difícilmente entendibles: las personas que ingresaban a un CCD o una cárcel se convertían en números, eran tratadas como animales, cosas, «paquetes», para retomar la jerga militar[16]; sin hablar de que se les sustraía el documento de identidad que recién pudieron recuperar a fines de 1979. En otros términos, la voluntad de (re)afirmar quiénes eran superaba el miedo a la censura o a las sanciones, y por eso la expresión de las sensaciones íntimas adquiría una importancia vital:

A veces me ocurre
que me vuelvo niña
y que, así como grito
que quiero tal cosa
así me resigno
a este trozo de papel ajado.
Pero sigo siendo niña
y junto papeles,
dibujos, hilitos, piedras
y tesoros [...][17].

13 Juntar «tesoros» remite a las declaraciones de otro autor, Dalmiro Suárez, que consideraba que su cuaderno «atesoraba lo más lindo que producía [su] cabeza», al igual que Julio Carreras que sentía que atesoraba adentro de su ser la verdadera riqueza[18]. Esta noción de «atesorar» adentro tenía que ver con el sentimiento de que quedaba algo sagrado, algo que no había sido robado, torturado, vejado por los militares[19]. Los tesoros mencionados en el poema de Delia Galará eran todas esas pequeñas cosas que el preso o la presa salvaba de las requisas y que terminaban adquiriendo un valor sobredimensionado en el contexto carcelario. Mediante la acumulación final que culmina en «tesoros» («junto papeles,/ dibujos, hilitos, piedras/ y tesoros») la voz poética transmite efectivamente la ilusión de ser dueña de algo después de haber sido despojada de todo, ilusión sustentada por la regresión casi imprescindible del yo lírico a la infancia, único remedio para gozar del deslumbramiento propio de ese periodo, y encontrar allí líneas de fuga esperanzadoras. A su vez, trasladarse a la infancia, etapa donde la individualidad ocupa un lugar central, no es anodino y remite a una necesidad de volver a centrarse sobre sí mismo/a. De alguna manera, los tres poemas presentados hasta ahora aluden al concepto de fractura mencionado por Reati, para quien «[l]os autores representan su vivencia del conflicto como el paso de una condición existencial a otra, transformados en "otros" respecto a su ser anterior[20]». Este fenómeno no ha sido sistemático, pero sí es interesante notar que varios poemas presentan la particularidad de mirarse desde un lugar que parece ajeno al cuerpo real como, por ejemplo, en este poema de Daniel Carrasco:

> Me miro desde una mirada
> Me miro desde la nada
> Me miro sin mis ojos, llenos de lágrimas
> Me miro desde una rama
> Veo mi tristeza
> En mi cuerpo sin alma
> Veo mis manos muertas
> En dos brazos muertos colgadas
> Veo mis labios resecos
> Ni siquiera piden agua
> Veo mi torso y mi cuerpo
> Carne mil veces golpeada
> Veo mis pies lastimados
> Cristo sin cruz, a un destino clavado
> Me miro desde una mirada
> Me miro desde la nada
> Me miro desde una rama
> Me miro desde mi propia alma
> Alejada
> Libre de mí
> De mi muerte anticipada
> Desde afuera del dolor y la desesperanza [...][21].

14 En este poema testimonial se opera un desdoblamiento del hablante lírico que afirma la existencia de dos cuerpos: «me miro desde una mirada». Sin embargo, no queda clara la naturaleza del cuerpo observador: especie de figura antropomorfa, el alma-pájaro asiste «desde una rama», impotente, a la muerte anunciada de un cuerpo torturado. La mirada ante el cuerpo destrozados se va descomponiendo sinecdóticamente: primero las «manos muertas» y los «brazos muertos», luego los «labios resecos» y los «pies lastimados», para terminar siendo una sola «carne mil veces golpeada». El yo poético opta por la metamorfosis que le brinda la posibilidad de volar y escapar[22]. La anáfora

«me miro» subraya la fuerza del don de este nuevo ser «libre», dotado de un poder omnisciente y curativo ya que puede mirar «sin [sus] ojos, llenos de lágrimas». De hecho, aunque el tono sea desesperado, el poema deja vislumbrar la esperanza de vivir más allá de lo corporal que se ha convertido en una carga. Si el cuerpo agotado y destruido por las torturas –«Cristo sin cruz, a un destino clavado»– no responde más, su alma y su mente aún son capaces de tomar distancia del dolor y del mundo. A pesar de identificarse con la figura religiosa, condenada a morir sufriendo de manera atroz, todavía piensa en escribir un poema, demostrando que poner palabras sobre lo indecible y lo indescriptible ya es una prueba de supervivencia.

15 De manera general, la poesía fue un lugar de reivindicación sin precedente ante la negación, por parte del poder autoritario, de la identidad en todas sus dimensiones: negación de la maternidad, de la paternidad, del carácter político de la detención, de la sexualidad, de la capacidad a servir la patria, etc. En ese sentido, la producción poética nació en resistencia y en reacción a todas las medidas tomadas para anular, aniquilar y silenciar a los y las preso/as político/as. Acusado/as de ser malos padres y malas madres, detenidos no-políticos sino especiales[23], traidores a la patria, lo/as autores encontraron en la poesía un discreto y potente lugar catártico donde replicar:

> Cuando se mueran los verbos
> y la ceniza sea desierto,
> cuando definitivamente se caiga
> el más rasante de los vuelos.
> Cuando ya casi sin aliento
> levante el grito certero,
> ya sin ojos y sin suerte,
> alimentando los suelos.
> Cuando sea preciso pelear
> a cara o cruz con la muerte,
> siempre estaré allí,
> Patria, siempre presente[24].

16 En el poema «Siempre», el yo lírico no busca confrontarse con los militares aunque alude al contexto dictatorial a través de términos tan evasivos como cargados de sentido («vuelos» —puede referirse a los vuelos de la muerte— y «muerte»). Más bien elige dirigirse directamente a la Patria que personifica mediante la antonomasia, otorgándole un estatus de interlocutora viva. La anáfora «cuando» remarca la lucha que piensa proseguir el poeta, aun en los momentos más adversos. A su vez, sostiene un compromiso irrevocable y vitalicio («siempre estaré allí, / Patria, siempre presente.»). Esa única aparición del futuro, «estaré», acompañado del locativo indefinido «allí», refuerza la disposición incondicional del poeta para ir a defender la patria adonde haga falta. De hecho, en la mayoría de los poemas carcelarios y concentracionarios, la figura del represor ni siquiera aparece, como si su ausencia fuera una condición *sine qua non* para la reconstrucción y la reafirmación de la identidad individual y colectiva: decir yo es posible a partir de la construcción de una frontera clara entre víctimas y victimarios[25].

Yo-nosotros: «de lo solitario a lo solidario»

17 Ahora, la correlación que identificamos entre el yo lírico y el yo autoral, y, por extrapolación, entre lo enunciado (el contenido del poema) y el metatexto (la

experiencia del/de la autor/a), revela que el yo lírico puede, a veces, correlacionarse con un yo autoral múltiple. En este caso, el yo se expresaría en representación de un colectivo, en portavoz de un grupo determinado: los desaparecidos, las víctimas, lo/as preso/as político/as, etc. Nofal recuerda que es precisamente una de las funciones de la literatura testimonial:

> La convención narrativa testimonial, basada en la autoridad de la oralidad y en un pacto de credibilidad absoluta entre autor y lector, evoca una polifonía ausente de otras voces, otras vidas y otras experiencias posible en las que se basa la afirmación textual del sujeto[26].

18 La «polifonía ausente de otras voces» se siente de manera muy fuerte en los poemas donde el yo se asigna el deber de difundir la memoria de los silenciados. El yo poético se destaca de la colectividad, precisamente para que se pueda identificar a los distintos grupos cuya memoria ha sido negada. Al diluirse dentro del nosotros, la voz poética en primera persona transmite, sin duda, un efecto tanto de cohesión como de indeterminación. Dicho de otro modo, el yo sobresale para señalar a cuál grupo silenciado representa, erigiéndose pues, según Daniel Freidemberg, como «la voz de la gente[27]». Para poder saber qué se reivindica y a quién se representa, la verdad es necesaria y pasa, por ejemplo, por reconocer y aceptar que los desaparecidos son, en realidad, asesinados y que no forman parte del grupo de los presos políticos. Los que escribieron poesía y los detenidos políticos en general lo aceptaron porque lo presenciaron, a diferencia de las madres quienes, en los años 80, reclamaban por sus hijos con vida, negando lo que Antonia García llama «la muerte sin sepultura» o «la segunda muerte de Polinicio[28]». En ese sentido, pese a la tristeza que puede emanar, a veces, de la poesía carcelaria, quizás esta ofrezca un contenido más «audible» justamente porque los autores transmiten una verdad sin la dureza que puede conllevar un testimonio brindado ante un tribunal:

> Me quedaré sentado bajo aquella ventana,
> acribillando recuerdos,
> mirando como se pone el sol de la década,
> manchado de sangre.
> Estoy tocando con mis pies las flores del jardín,
> estoy punsando el aroma ribereño
> del mburucuyá crucificado en la alambrada.
> Son las flores de mis amigos muertos,
> que con sus pétalos y mis lágrimas
> conformaron un vocabulario salobre.
> Me levantaré y andaré sin prisa
> por el camino que tiene años de polvo [sic][29].

19 El léxico de este poema de Dalmiro Suárez, «Por mis amigos», denota de una lucidez en cuanto al paradero de los desaparecidos. Para evitar decir –para sobrepasar la censura o por elección propia– que los compañeros y las compañeras fueron fusilado/as en su gran mayoría, prefiere «acribillar recuerdos» que duelen pero que es preciso enfrentar. Sin embargo, pese a una representación metafórica de la realidad, el poema aclara que la muerte no es una desaparición ya que todo contiene las marcas de los caídos, desde el «mburucuyá crucificado» al sol que emana una luz de sangre. Hasta las palabras tienen el sabor amargo, «salobre», que da tanta autenticidad a esas voces que se erigen en primera persona para transmitir la memoria de un grupo silenciado. Se opera entonces lo que Mabel Moraña llama la «congrega[ción] de presencias/ausencias» a través del «hablante lírico[30]». Asimismo, no podemos evitar pensar en el concepto de *communauté*

affective (comunidad afectiva) de Maurice Halbwachs, que se vislumbra en otras poéticas carcelarias y concentracionarias, como la de Paul Celan, en donde el yo poético designa también al «otro faltante[31]».

20 Finalmente, la poesía permitió aclarar qué rol le tocaba a cada uno en una situación límite, como lo fue durante la dictadura: los que sobrevivieron tendrán que testimoniar sobre los crímenes de lesa humanidad en nombre propio y para los que no lo podrán hacer nunca:

> [...] el rostro de los niños
> y los hijos sin padres
> me van tirando nombres
> que se vuelven gigantes
> mañana o tal vez siempre
> volverán de la muerte
> en millones de labios
> sonriendo mansamente
> si mañana en mi boca
> despertara el silencio
> y en mi lengua cansada
> no están mis compañeros
> que mal rayo me parta
> y en el mar de su sangre
> que naufrague mi nombre
> pues merezco ser nadie[32].

21 La difusión de la memoria no solamente es un deber, sino también una responsabilidad moral que parece atribuirse aquí el yo poético, teniendo eco en la afirmación de Agamben: «se hace escritor con el único fin de testimoniar[33]». Es un compromiso para con las víctimas, sus familiares y la sociedad en su conjunto. Alude al deber ético del poeta, quien, si no lo cumple, corre el peligro de traicionarse a sí mismo y a sus compañeros, perdiendo así su propia identidad: «merezco ser nadie». Si bien el poema de Aguirre no deja lugar a dudas en cuanto al deber de cada sobreviviente, al mismo tiempo, sugiere dificultades en la tarea testimonial. En efecto, a modo de reflexión, nos podríamos preguntar en qué medida el sobreviviente que se adjudica el deber de testimoniar —tanto en la poesía como en los tribunales— lo hace por voluntad propia, por necesidad vital, por mandato social o un poco de las tres cosas. En efecto, si hoy los testimonios de las víctimas son cruciales para reconstruir los hechos y llevar a cabo los juicios de lesa humanidad, se han convertido a veces en el único reconocimiento social que reciben, víctimas de la estigmatización minuciosamente construida por el poder autoritario[34], como si la experiencia carcelaria y concentracionaria determinara la vida del individuo de manera absolutamente definitiva. Si lo comparamos con otras experiencias concentracionarias, como el caso de los sobrevivientes de la Shoah, sucedió que testimoniar se convirtió para algunos en un mandato social: «*Sois déportée et témoigne*[35]». Queda en evidencia entonces que la experiencia de un individuo que ha pasado por un campo de concentración o una cárcel prima sobre cualquier otro elemento y lo condiciona de manera definitiva para el resto de su vida. Pese a que el estatus de los sobrevivientes en la sociedad fue evolucionando de manera positiva a medida que pasaba el tiempo[36], siguen ocupando un lugar muy peculiar en ella, como si no estuvieran ni totalmente adentro, ni totalmente afuera. De alguna manera, lo que desvela el poema de Aguirre es la extrema dificultad de lidiar entre el deber de memoria (voluntario o no, impuesto por la sociedad o por sí mismo) y la necesidad de

reconstruirse a partir de una experiencia traumática, sin ser o sentirse apartados de la sociedad «en curso».

22 La persecución que desembocó en el aislamiento de un grupo determinado de la sociedad y en la exterminación de otro ha provocado una reacción tanto política como artística. Beatriz Sarlo desarrolla la idea de la «identidad intelectual» cuestionada durante el proceso dictatorial y necesaria de reconstruir y definir después de haber sufrido el exilio y la represión: «En un país donde esta identidad podía llegar a convertirse en un delito, reivindicarla, no en la esfera privada donde ella significaba bien poco, sino en la esfera pública, implicaba operaciones tendientes a reagrupar fuerzas en el campo de la cultura[37]». En el caso de los y las preso/as político/as, era también importante, primero, proclamar la supervivencia de un grupo silenciado. Segundo, necesitaban reafirmar la identidad para reforzarla; identidad no exclusivamente intelectual, como en el caso que menciona Sarlo, sino política, para llegar a lo que ella llama la «recomposición social de la identidad[38]». Ante la dificultad de producir un material abiertamente militante (folletines, panfletos, denuncias abiertas, manifiestos, etc.) recurrieron a otros tipos de soportes reivindicativos, como la poesía, por ejemplo. Las «operaciones tendientes a reagrupar fuerzas» políticas consistieron pues, en acciones y actividades cotidianas. Desde lo poético, consistieron en afirmar la existencia de un colectivo unido y solidario representado, por un lado, a través del yo múltiple y, por otro lado, a través de la primera persona del plural, «nosotros»:

> Aferrados de las manos caminamos,
> simplemente caminamos…
> Somos dos y somos muchos
> Somos huesos y somos venas
> Somos hermanos y somos pueblo.
> Y andaremos por las sendas
> por las huellas siempre frescas
> del que lucha por el pan,
> del que ama sin pesar.
> Somos tiempo, somos historia,
> Somos risas y somos lágrimas, […]
> Somos tierra desgarrada
> Somos hoy y somos ayer
> Somos sangre derramada
> por el sol de una mañana
> que ya empieza a florecer […][39].

23 Ninguna individualidad resalta de este poema protagonizado por personas que caminan, sin destino preciso pero sí guiadas por una determinación clara y colectiva que impulsa una marcha masiva hacia un futuro esperanzador. El poema no se detiene en las caras sino que prefiere hacer foco en el punto de unión: las manos, símbolo de unidad y hermandad. A su vez, a través de la anáfora, se dedica a pormenorizar la identidad del nosotros, que resulta ser diversa y polimorfa. Abarcando a figuras humanas, periodos temporales e históricos, el nosotros reconoce, por un lado, a terceros marginalizados, reivindicando su lucha diaria como propia: «andaremos por las sendas/por las huellas siempre frescas/del que lucha por el pan/del que ama sin pesar»; y, por otro lado, el nosotros integra en su seno grupos que no tienen maneras de expresarse (los asesinados y desaparecidos: «Somos sangre derramada»). En ambos casos, el nosotros asume la responsabilidad de representar o/y hablar en nombre de grupos oprimidos y acallados por el poder dominante, devolviéndoles un rostro y una

voz a los invisibilizados de la sociedad. En ese sentido, Nofal recuerda que esos grupos sin voz, que no pueden representarse a sí mismos, «deben ser representados[40]», lo que remite, a su vez, a una de las funciones de la literatura testimonial señalada por Elzbieta Sklodowska:

> Se trata, han ido repitiendo al unísono los críticos del testimonio, de discursos que comparten el anhelo de desmentir la ideología dominante y el ansia de traer a la literatura no solamente la imagen, sino también las voces hasta ahora asordinadas de los vencidos, marginados y oprimidos[41].

24 El rol que se adjudica el «nosotros» en «Caminamos» ilustra las palabras de Sklodowska y propone una acción colectiva factible y concreta: caminar juntos. Resulta interesante observar que el efecto de multitud logrado con la anáfora «Somos» vuelve impactante la casi ausencia de verbos de acción. Al contrario, pone de relieve los dos únicos verbos en primera persona de plural: «caminamos», «andaremos». Afirma la entereza de un movimiento multitudinario, determinado a avanzar hacia la liberación, hasta cuando sea necesario (en el presente y en el futuro). Sin pretender hacer una autocrítica de la lucha armada o del proyecto revolucionario, la poesía buscó demostrar una unidad más allá de las diferencias lógicas constitutivas de la experiencia militante y concentracionaria, para juntar fuerzas en pos de soportar el encierro resultante de la acción colectiva militante:

> Aferrarse
> día a día, minuto a minuto
> por temor a enfrentar el mundo del silencio o del canto.
> Respirar,
> desesperadamente
> trabajosamente,
> cada instante de sol
> nos enceguece, nos enmudece, nos aturde
> ...Y ella vive libremente
> se ríe de nosotros.
> ¿Y si ella es la vida?
> Caminemos,
> tranquilamente.
> La vida sigue a la vida
> como el mar infinito
> sigue al río.
> Y a pesar de los remansos
> cascadas y murallas
> el río continúa su marcha
> embravecido y manso
> naturalmente,
> enfrenta su muerte,
> y vive[42].

25 «Renacer» es un poema de la indagación, de la búsqueda de respuestas frente a situaciones tan traumáticas como lo fueron los secuestros y torturas en los centros clandestinos de detención. «Aferrarse» a la vida con «temor a enfrentar el mundo del silencio o del canto» remite al desamparo en el cual se encontraban los secuestrados. Al fin y al cabo, ni el silencio –aislador y contra-natura–, ni el canto –término que designaba allí la delación– ayudaban al preso a verbalizar y expulsar sus dolores. La realidad del campo no solamente unificó en el grupo, sino que trastornó todos los conceptos preestablecidos. Los que afuera eran de Montoneros, del Ejército Revolucionario del Pueblo-Partido Revolucionario del Pueblo o de cualquier otra

organización política, se vieron, en los CCD, expuestos a tormentos que los hicieron sentirse parte de una entidad que superaba las diferencias de cada uno. El nosotros que aparece en la poesía en general, cuyo referente es el grupo de las víctimas, se refiere raras veces a «los de mi organización política», más bien representa a los que padecieron las mismas violaciones a sus derechos inalienables. Sin embargo, es de notar que el poema no suele abarcar los matices que caracterizaron las situaciones límite vividas tanto en los CCD como en las cárceles legales. Es evidente que esa realidad fue mucho más compleja; existían grises que, hasta el día de hoy, siguen saliendo a la luz. No obstante, resulta interesante ver que, pese a ello, la voluntad poética era asegurar –quizás convencerse en algunos casos– que existía una unidad humana inalterable en el seno de los lugares de detención (legales y clandestinos), que posibilitara soportar los tormentos infligidos en nombre de un proyecto colectivo. La incomunicación, la tortura sistemática, la amenaza a los familiares, todo buscaba reducir al individuo al más completo aislamiento y hacerle perder cualquier tipo de sentimiento de pertenencia al grupo social. Sin embargo, en la poesía domina un sentimiento de cohesión, inclusive en algunos poemas concentracionarios, como los de Ana María Ponce:

> Mañana,
> cuando no estemos
> cuando todo se haya
> vuelto oscuro, [...]
> nosotros los que fuimos,
> vivos,
> los que reímos y lloramos
> y nos alimentamos
> amando,
> queriendo la vida,
> nosotros estaremos
> regresando;
> y la piel será
> una oscura mezcla
> de tierra y piedras,
> y los ojos serán
> un inmenso cielo,
> y los brazos y los cuerpos
> se juntarán sin saberlo [...][43].

26 En «Para mañana», Ana María Ponce, desaparecida de la ESMA, parece anticipar su muerte: su cuerpo juntándose con el cuerpo de otros compañeros en fosas comunes «de tierra y piedras», abrazándose «sin saberlo». Al mismo tiempo, tiene la lucidez, a dos meses de su desaparición[44], de que su memoria no morirá con su cuerpo y que, al igual que los 30.000 desaparecidos, volverá en la lucha cotidiana de sus familiares por encontrarlos, volverá en la memoria y la historia: «nosotros estaremos/regresando». La resistencia aparece entonces como un concepto que excede la corporalidad y la individualidad. Ella sabe que morirá, como muchos otros, pero que eso no significará el final de la lucha. Su poesía expresa una resistencia colectiva que representa poéticamente, anticipándolo, el levantamiento popular por la memoria y la justicia que se constituyó en Argentina y tiene vigencia hasta hoy. Finalmente, el pronombre nosotros es aquí, según la terminología Benvenistiana, una «persona amplificada[45]» que denomina un conjunto vivo pero condenado, en el momento de la escritura, de víctimas (lo que hoy se interpreta como los desaparecidos). Finalmente, si bien la poesía no ha pretendido reemplazar a los que están afuera (núcleo familiar, compañeros) o a los que

fueron asesinados, sí parece haber actuado de «respaldo artístico», dando existencia y materialidad a las secuelas del terrorismo de Estado (ruptura de los lazos afectivos, sociales y políticos; heridas físicas y psicológicas, sentimientos resultantes del encierro, etc.). La represión ya no aparece como algo abstracto sino como algo sufrido por un grupo determinado y numeroso de personas que, en algunos casos y poemas, ha desembocado en la activación de una red de resistencia y solidaridad. En ese sentido, los poemas vienen a adjuntarse a una serie de recursos de denuncia como los habeas corpus, las marchas, etc.

Palabras finales

27 Haciendo referencia a Georg Goodin, Fernando Reati menciona que el «siglo XX [estaba] tensionado entre la participación (lo solidario) y el apartamiento (lo solitario)[46]». En el caso de la poesía carcelaria, si bien fue absolutamente necesario volver a centrarse sobre sí mismo (lo solitario), fue considerado como una clave complementaria al grupo (lo solidario). La circulación de los poemas ya lo ha probado[47]. Quizás, la cárcel y la poesía en particular, volvieron a dar un protagonismo mayor a la individualidad sin la cual el grupo no tendría sentido y sería la mera reproducción de un modelo hegemónico más. El encierro proporcionó un tiempo vital de reflexión para poder elegir cuál camino emprender, para qué y, sobre todo, para quién. Al ser poesía testimonial, se valora pues la voz de cada uno para reconstruir una historia generalmente manipulada por un discurso autoritario.

28 Afirmar que estamos ante una enunciación y, más generalmente, ante una poética de la resistencia, no es ninguna exageración, tomando en cuenta los riesgos que corrían los autores al expresarse en primera persona del singular o del plural. Descartamos el hecho de que el personal de requisa haya pretendido interpretar detalladamente los poemas, lo que nos incita a pensar que ellos asimilaban el yo poético con el autor del poema. De hecho, pudimos confirmar una correlación entre el yo lírico y el yo autoral, y al mismo tiempo una correlación casi sistemática entre lo enunciado y la experiencia del poeta. En fin, podemos leer e interpretar esta producción carcelaria y concentracionaria desde la subjetividad de cada uno, pero también es necesario entenderla en todas sus dimensiones.

29 Los poemas de la cárcel nos dejan entrar en la intimidad de las celdas y sus habitantes, contradiciendo todos los auspicios dictatoriales de borrar la identidad, destruir al individuo y reprimir su capacidad de reacción y creación. Cada uno de esos textos indica que escribir ayudó a sobrevivir y a resistir al encierro. Ser capaces de poner su vida en peligro por unos versos revela el nivel de entereza y de convicción de los presos y las presas político/as que se entregaron a las palabras, a veces como último recurso para no perder de vista su ineludible humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio, 1998, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin*, traducción de Pierre Alféri, París, Rivages poche.

Aguirre, Carlos Erasmo, 1999, *Los relojes de mi tiempo*, Resistencia, Edición del autor.

Alzugarat, Alfredo, 2007, *Trincheras de papel. Dictadura y literatura carcelaria en Uruguay*, Montevideo, Trilce.

Bachelard, Gaston, 1957, *La poétique de l'espace*, París, Presses Universitaires de France.

Benveniste, Émile, 1973, *Problemas de lingüística general*, traducción de Juan Almela, Buenos Aires, Siglo XXI.

Comisión Argentina de Derechos Humanos (CADHU), 1981, *Desde la cárcel, presos políticos argentinos*, México, Asociación de Escritores de México.

Calveiro, Pilar, 2006, *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires, Colihue.

Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain, 1969, *Dictionnaire des symboles*, París, Robert Laffont/Jupiter.

Da Silva Catela, Ludmila (coord.), 2009, *Detenidos Especiales, Presos Políticos*, *Fondo: Servicio Penitenciario Provincial*, Córdoba, Comisión provincial de la memoria/Archivo Provincial de la Memoria.

Dornier, Carole y Dulong, Renaud (dir.), 2005, *Esthétique du témoignage*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Feierstein, Daniel, 2014, *El genocidio como práctica social: entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Freidemberg, Daniel, 1999, «Herencias y cortes. Poéticas de Lamborghini y Gelman», Jitrik, Noé (coord.) y Cella, Susana (dir.), *Historia de la literatura argentina. La irrupción de la crítica*, Buenos Aires, Emece Ed., pp. 183-212.

Galará, Delia, 2006, *Rehenes de nuestros sueños*, Córdoba, Fojas Cero.

García, Antonia, 2000, «Por un análisis político de la desaparición forzada», Richard, Nelly (ed.), *Políticas y estéticas de la memoria*, Santiago, Cuarto Propio, pp. 87-92.

Guillard, Amandine, 2018, «Demonizar para castigar. Justificar el castigo durante la última dictadura argentina (1976-1983)», *Cahiers des Amériques latines*, 88-89, pp. 137-153.

Guillard, Amandine (comp.), 2016, *Palabras en fuga. Poemas carcelarios y concentracionarios de la dictadura argentina (1976-1983)*, Córdoba, Alción Editora.

Idmhand, Fatiha (coord.), 2010, *Carlos Liscano. Manuscritos de la cárcel*, Montevideo, Ed. Caballo perdido.

Jara, René, 1986, «Testimonio y literatura», Jara, René y Vidal, Hernán (ed.), *Testimonio y literatura*, Minneapolis, Institute for the Study of Ideologies and Literature, pp. 1-7.

Mignolo, Walter, 1982, «La figura del poeta en la lírica de vanguardia», ***Revista Iberoamericana***, 118-119, pp. 131-148.

Moraña, Mabel, 1985, «Autoritarismo y discurso lírico en el Uruguay», Vidal, Hernán (ed.), *Fascismo y experiencia literaria: reflexiones para una recanonización*, Minneapolis, Institute for the Study of Ideologies and Litterature, pp. 407-468.

Nofal, Rossana, 2002, *La escritura testimonial en América Latina*, Tucumán, Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos.

Partnoy, Alicia, 1997, *El discurso de la solidaridad en los poemarios testimoniales de Argentina, Chile y Uruguay*, Washington D.C, Catholic University of America.

Ponce, Ana María, 2011, *Poemas*, Buenos Aires, Jefatura de Gabinete de Ministros de la Nación.

Pouzol, Henri, 1975, *La poésie concentrationnaire, Visage de l'homme dans les camps hitlériens*, París, Seghers.

Randall, Margaret, 1992, «Qué es, y cómo se hace un testimonio?», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 18, 36, pp. 23-47.

Reati, Fernando y Simón, Paula, 2020, «Cárceles e incomunicación en la última dictadura militar argentina. Las cartas clandestinas de la Unidad Penitenciaria Nº1 de Córdoba», Basile, T. y Chiani, M. (comp.) *Voces de la violencia. Avatares del testimonio en el Cono Sur*, La Plata, EDULP, pp. 85-121.

Reati, Fernando, 1997, «De falsas culpas y confesiones: avatares de la memoria en los testimonios carcelarios de la guerra sucia», VV.AA, *Memoria colectiva y políticas de olvido. Argentina y Uruguay, 1970-1990*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, pp. 209-230.

Reati, Fernando, 1992, *Nombrar lo innombrable*, Buenos Aires, Ed. Legasa.

Sarlo, Beatriz, 1988, «El campo intelectual: un espacio doblemente fracturado», Sosnowski, Saúl (comp.), *Represión y reconstrucción de una cultura: el caso argentino*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, pp. 95-108.

Seghers, Pierre, 1974, *La résistance et ses poètes*, París, Seghers.

Semprún, Jorge, 1994, *L'écriture ou la vie*, París, Gallimard.

Sklodowska, Elzbieta, 1992, *Testimonio Hispanoamericano: Historia, Teoría y Poética*, New York, Peter Lang Publishing.

Wieviorka, Annette, 2013, *L'ère du témoin*, París, Plon [1998].

NOTAS

1. Este trabajo forma parte de una investigación más extensa que concluyó en una tesis doctoral todavía inédita: *Palabras contra palos: la poesía carcelaria y concentracionaria de la Argentina dictatorial (1976-1983)*. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 13 de marzo de 2015.

2. Si bien la relación entre escritura y encierro en un contexto límite es un tema ampliamente explorado, cabe decir que el carácter inédito de gran parte de la producción carcelaria y concentracionaria argentina no ha propiciado su análisis crítico. Sin embargo, podemos mencionar algunos estudios de referencias de ambos lados del Atlántico: los de Pierre Seghers, Henri Pouzol, Jorge Semprún, en lo que concierne la escritura en los campos de concentración europeos; Fatiha Idmhand, Alfredo Alzugarat, Alicia Partnoy, Fernando Reati y Paula Simón son algunos de los que se ahondaron en el análisis de la producción carcelaria del Cono Sur (poética o epistolar).

3. Guillard 2016.

4. En este artículo, usaremos la categoría «presos políticos» aclarando que hacemos referencia a la generación perseguida sistemáticamente por un Estado terrorista entre los años 1975 y 1983, rechazando el uso abusivo de este término por parte de algunas asociaciones defensoras de genocidas, enjuiciados y cumpliendo condena por crímenes de lesa humanidad.
5. Hamburger, en Mignolo 1982, p. 132.
6. Randall 1992, pp. 24-25.
7. La poesía fue un género elegido por varios motivos: primero, no existía una legislación clara sobre su producción y circulación en las prisiones. Luego, el acceso a material de escritura era tan limitado que escribir textos largos era casi imposible. Además, las huellas físicas y psicológicas ocasionadas por las torturas dificultaban la escritura de una novela; ello requiere de condiciones favorables a su elaboración sin las cuales es muy arduo mantener un hilo conductor, una regularidad en el orden del pensamiento, etc. Asimismo, sacar una novela de la cárcel era mucho más complicado que sacar poemas sueltos, que ya no era cosa fácil. Pero queda evidente que la poesía fue elegida más allá de todas las limitaciones mencionadas, por ser un lenguaje que permite la expresión de los sentimientos en condensadas palabras, en un contexto en que la libertad de expresión estaba completamente coartada.
8. Nofal 2000, p. 37.
9. Jara 1986, p. 5.
10. Reati 1992, p. 79.
11. *Ibid*, p. 71.
12. Reati 1997, p. 212.
13. Novillo en Guillard 2016, p. 191. Poema «Punto final», cárcel de La Plata, 1979. Se transcriben los versos con la presentación en forma lineal tal y como aparecen en la versión manuscrita. Se respetan las versiones originales, y las erratas están indicadas en negrita.
14. Aguirre 1999, p. 31. Poema «Por qué», CCD Brigada de Investigación de la provincia del Chaco, 1977.
15. Bachelard 1957, p. 102. «ensoñación de la seguridad». Las traducciones son de la autora del presente artículo.
16. Calveiro 2006, pp. 100-101.
17. Galará 2006, p. 29. Poema «Pensando en ti mañana», cárcel de Villa Devoto (s.f.).
18. Suárez, Dalmiro. Entrevista personal realizada por A. Guillard. La Plata, 26 de febrero de 2012; Carreras, Julio. Entrevista personal realizada por A. Guillard. Santiago del Estero, 18 de febrero de 2012.
19. Es interesante citar a otra poeta que fue hasta afirmar que sus cuadernos eran «partes, pedazos de [su] cuerpo»; tirarlos significaría «cortarle las manos, la cabeza». Kozameh, Alicia. Entrevista personal realizada por A. Guillard. Córdoba, 31 de mayo de 2012.
20. Reati 1992, p. 71.
21. Carrasco en Guillard 2016, p. 105. Poema «Sin título», CCD Campo de La Ribera, abril de 1977.
22. Sin entrar en detalles, es muy interesante ver que la figura del pájaro es usada de manera recurrente en la poesía de la cárcel y en otras, como la de Juan Gelman, donde el pájaro suele ser la alegoría de la libertad y la representación zoomorfa del alma de los desaparecidos. De esta manera remite a algunas mitologías que otorgaban esa simbología al pájaro, como la egipcia con la figura del «ba» (pájaro con cabeza humana) (Chevalier y Gheerbrant 1969, p. 30).
23. Da Silva Catela 2009, p. 17.
24. Suárez en Guillard 2016, p. 276. Poema «Siempre», cárcel de La Plata, 1978.
25. Lo llamativo de la poesía carcelaria reside tanto en la afirmación del sujeto autoral mediante el yo lírico, como en la elusión de la figura del represor que aparece escasamente detrás del pronombre «ellos», o de perífrasis elocuentes: «las bestias»; «manga de hienas»; «los grises», etc. En Comisión Argentina de Derechos Humanos (CADHU) 1981, pp. 67, 69, 84.
26. Nofal 2002, p. 24.

27. Freidemberg 1999, p. 191.
28. García 2000, pp. 87-92. Antonia García se basa en el texto de Sófocles, *Antígona*, para demostrar los efectos sociales de la desaparición forzada: disuasión, obediencia, muerte biológica y política.
29. Suárez en Guillard, 2016, p. 282. Poema «Por mis amigos», cárcel de Rawson, 1983.
30. Moraña 1985, p. 460.
31. Dornier y Dulong 2005, p. 82.
32. Aguirre 1999, p. 47. Poema «Florece el aire», cárcel de La Plata, 1979.
33. Agamben 1998, p. 8.
34. Sin entrar en detalles, es preciso decir que el poder autoritario tendió a instaurar y legitimar lo que Daniel Feierstein definió como una «práctica social genocida» (Feierstein 2014, p. 36). Para ello, la dictadura recurrió a la categoría jurídica «delincuente subversivo» o «delincuente terrorista» retomando y actualizando los conceptos de «seguridad nacional» y «subversión» ya vigentes desde principios de siglo en Argentina. Desde esta perspectiva, se fue (re)construyendo la figura del enemigo a batir para poder aplicar en toda legalidad el castigo y el terror a gran escala, cuyas consecuencias todavía persisten hasta la actualidad (Guillard 2018, pp. 137-153).
35. Anne-Lise Stern en Wieviorka 2013, p. 163. «Sé deportada y testimonia».
36. En el caso argentino, esta evolución se dio en particular a partir de 2003 gracias a la instauración de políticas públicas de memoria.
37. Sarlo 1988, p. 105.
38. *Ibid*.
39. López en Guillard 2016, pp. 139-140. Poema «A veces la vida», cárcel de Rawson, 1982.
40. Nofal 2002, p. 35.
41. Sklodowska 1992, p. 10.
42. Novillo en Guillard 2016, p. 195. Poema «Renacer», cárcel de La Plata, 1979.
43. Ponce 2011, pp. 28-30. «Para mañana», CCD La ESMA, 31 de agosto de 1977.
44. Ella estuvo secuestrada-desaparecida el 18 de julio de 1977 y asesinada el lunes de Carnaval de 1978.
45. Benveniste 1973, p. 70.
46. Reati 1992, p. 81.
47. Efectivamente, se observa un compartir y una socialización de gran parte de ellos, oralmente o por escrito, entre compañeros y familiares.

RESÚMENES

Este artículo propone acercarse a la poesía carcelaria escrita por los presos políticos durante la última dictadura argentina (1976-1983). La situación límite sufrida por los autores nos lleva hoy a considerar sus poemas a la luz del contexto histórico-político y literario-cultural. En particular, nos interesa descifrar la manera como se expresaron poéticamente personas encerradas por razones políticas. La represión y la censura aplicadas diariamente en las prisiones argentinas nos incitan a pensar que los autores remitieron a estrategias de distanciamiento con la realidad. Sin embargo, una minuciosa lectura no solamente demuestra lo contrario, sino que evidencia un verdadero acto de resistencia mediante una enunciación sembrada por reivindicaciones identitarias.

Cet article propose une approche de la poésie carcérale argentine écrite par des prisonniers politiques pendant la dernière dictature argentine (1976-1983). La situation limite vécue par les auteurs nous pousse à considérer leurs poèmes à partir du contexte historico-politique ainsi que littéraire et culturel. Plus précisément, il nous semble intéressant de déchiffrer la façon dont se sont exprimées poétiquement des personnes enfermées pour des raisons politiques. La répression et la censure appliquées quotidiennement dans les prisons argentines nous incitent à croire que les auteurs ont fait appel à des stratégies de distanciation avec la réalité. Cependant, une lecture minutieuse démontre non seulement le contraire mais met surtout en évidence un véritable acte de résistance au moyen d'une énonciation semée de revendications identitaires.

The present article offers a view into the Argentinian poetry written by political prisoners during the last dictatorship (1976-1983). The limit situation experienced by the authors makes us consider their poems from an historical, political, literary and cultural point of view. More specifically, it seems interesting to explain the way prisoners expressed themselves through poetry for political reasons. The daily repression and censorship in Argentinian prisons lead us to believe that the authors used distancing strategies towards reality. However, a thorough reading shows not only the contrary but also reveals a genuine act of resistance through the use of a mostly first-person enunciation riddled with identity claims.

ÍNDICE

Mots-clés: poésie carcérale, dictature argentine, identité, résistance, énonciation, Argentine, XXe siècle
Palabras claves: poesía carcelaria, dictadura argentina, identidad, resistencia, enunciación, Argentina, siglo XX
Keywords: poetry written in prison, Argentinian dictatorship, identity, resistance, enunciation, Argentina, 20th century

AUTOR

AMANDINE GUILLARD

Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
Doctora en Letras Modernas por la UNC, miembro del Centro de Estudios Avanzados. Sus investigaciones se orientan hacia las formas alternativas de testimoniar en los años 1970-1980 en Argentina. Coordinadora del Archivo Virtual «Escritos en la prisión (1975-1983)» (CEA-UNC), publicó recientemente «Las cárceles de la última dictadura argentina: espacios de formación y creación», *A Contracorriente*, NC State University, 2019.
amandine.guillard[at]hotmail.fr

Roberto Bolaño e o infinito desdobramento do autor

Roberto Bolaño et le déploiement infini de l'auteur
Roberto Bolaño and the infinite unfolding of the author

Ana Rita Sousa

Se escuchan en mi ser lleno de muertos
y heridos, de cenizas y desiertos,
en donde un gran poeta se suicida.
Pablo de Rokha, *Autoretrato de Adolescencia*

Introduçaõ

1 A obra do chileno Roberto Bolaño (1953-2003) atingiu um nível de popularidade e leitores só comparável, pelos académicos hispano-americanos, a Jorge Luis Borges, Julio Cortázar ou Gabriel García Márquez[1]. À atribuição do «Prémio Herralde de Novela» a *Los Detectives salvajes* em 1998, veio somar-se, em 1999, o «Rómulo Gallegos». Para Edmundo Paz Soldán trata-se claramente do narrador mais influente da América Latina na actualidade: «[...] o único que pode competir com a fama incessante dos autores do *boom*, e a origem de uma nova forma de conceber o mundo das letras como aventura passional e reservada, e de assumir o trabalho de escritor com a rebeldia de um perpétuo inconforme[2]».

2 Bolaño é um dos poucos escritores de culto que atinge os números de vendas de um *best-seller*. Para tal, em muito contribuíram o interesse e o trabalho que lhe dedicaram várias das mais importantes personalidades do mundo literário dos diferentes países: Celina Manzoni (Argentina), Ignacio Echevarría e Roberto Brodsky (Chile), Carmen Boullosa e Jorge Volpi (México), Enrique Vila Matas e Antonio Masoliver Ródenas (Espanha). De uma posição absolutamente marginal ao campo literário, Bolaño sobreviveu muitos anos ganhando concursos regionais de conto e poesia, e em pouco mais de sete anos[3] alcançou não apenas a fama mas o prestígio e o reconhecimento

mundiais pela sua obra. Ou como o próprio explicava, passou de treinar na segunda liga para competir na *Champions*.

3 Neste ensaio, pretendo estabelecer uma relação entre as personagens-escritores que circulam nos seus livros – concretamente, Arturo Belano e Benno von Archimboldi – e a própria trajetória de Roberto Bolaño enquanto autor de reconhecimento mundial. A fortuna crítica da sua obra tem-se construído em torno de três sintagmas principais: violência, mal e apocalipse, conceitos que sem dúvida pertinentes para a compreensão da mesma. Mas só mais recentemente a crítica se começou a debruçar sobre a dimensão meta-literária[4] que atravessa toda a sua trajetória, marcada a ferro e fogo pela pergunta sobre o destino da literatura e dos leitores.

4 Dentro desta dimensão, em que incluo tanto as muitas personagens e tópicos relacionadas com o mundo literário – poetas, escritores, críticos, editores, revistas, etc. – como a tematização dos mecanismos do próprio campo literário, quero propor dois caminhos paralelos que se conjugam na figura de Benno von Archimboldi, elo de ligação das cinco partes de *2666*. O primeiro está diretamente relacionado com a referida investigação do campo, e pode ser rastreado a partir da *La literatura nazi en América* (1996), *Estrella distante* (1996), *Nocturno de Chile* (2000) e *Amuleto* (2000), passando por alguns dos contos de *Llamadas telefónicas* (1997), *Putas asesinas* (2001) e *El gaucho insufrible* (2003) e pela primeira parte de *2666*, «La parte de los Críticos». Cada um destes textos procura à sua maneira decifrar, expor, parodiar ou denunciar a forma como o escritor interage com o meio, tanto académico como editorial, assim como as promíscuas relações que se estabelecem entre o intelectual e o poder. No segundo caminho podemos encontrar a faceta autoficcional do escritor, que recorta episódios da sua própria biografia e os reconfigura com elementos ficcionais, projetando as suas aspirações, anseios e questões autorais. Nesta linha, é possível recuar aos anos 80, até à publicação do romance que escreveu com Antoní Garcia Porta, *Consejo de un discípulo de Joyce a un fanático de Morison* (1984), passando por *Los detectives salvajes* (1998) até à magna *2666*.

1. Investigações literário-sociológicas

5 O interesse de Bolaño pela construção do campo literário, no sentido em que o definiu Bourdieu (1992), enquanto campo de forças cujo princípio gerador e unificador é a própria luta, é particularmente evidente numa obra que literalmente não sobreviveu a essa luta de forças, terminando guilhotinada na sua primeira edição.

6 Organizada como uma paródia das enciclopédias ou dos manuais de história literária, *La literatura nazi en América* conta, ao contrário do que parece, uma única história. É, talvez, de todos os seus livros o de mais difícil abordagem. Cada um dos trinta autores apresentados, na grande maioria sem contacto entre si, estão ligados pelo leve e quase impercetível fio que relaciona o sucesso ou insucesso das suas carreiras com um determinado ambiente sócio-político adequado à sua receção. Assistimos a várias estratégias de legitimação literária que os autores utilizam para vingarem no meio; em simultâneo, Bolaño enreda biografias ficcionais com episódios muito específicos da história da América Latina, servindo-se da sátira para parodiar alguns dos nomes mais célebres do cânone e facilmente identificáveis pelos académicos.

7 Muitas são as motivações e os meios utilizados por estas personagens para vingarem no mundo literário, tal como muitos são os recuperados ideologicamente pelo mesmo. Facilmente se encontram casos-tipo, ou seja, histórias que rapidamente atribuímos a casos paradigmáticos da literatura, como os autores de um só livro, recuperados, ora pela legião de seguidores das polémicas do escritor, como o caso de «El doncel», ou redescobertos numa altura da história política em que a sua «literatura», pese embora o escasso valor literário, interessa reconhecer, como o de Pedro González Carrera. Nesta personagem encontramos o típico poeta errante pelas províncias, por quem ninguém se interessou e cujos poemas, em vida, mais não trouxeram que um reduzido escândalo no grupo restrito dos professores da capital mas que serviram para que «[...] a revista *Coração de Ferro* procure entrar em contacto com ele e o Ministério da Educação anote o seu nome numa longa e inútil lista de colunistas fascistas[5]». Sublinhe-se a dupla ironia, a lista é inútil porque é longa, porque facilmente se encontra quem possa cumprir dito programa, e quem a recolhe é o próprio Ministério da Educação, que Bolaño coloca assim como principal motor da cultura dominante.

8 O que aconteceu com este «maldito» acontece todos os dias na indústria editorial e académica, que por vezes se empenha em santificar dado nome desenterrado do mais vasto anonimato apenas por cumprir com certa agenda ideológica. O caso só nos causa estranheza, enquanto leitores, quando o argumento é levado ao limite – a ideologia nazi, e, portanto, ao ridículo, como Bolaño ficcionaliza para este caso e tantos outros.

9 Sobre o valor literário de cada uma das 33 personagens, o narrador apenas refere brevíssimos comentários, cita uma ou outra passagem mais emblemática da obra mas pouco a comenta; quando o faz é quase sempre no limite da narração, momento em que o substantivo impresso no título se impõe para recordar ao leitor do assunto principal do romance. Mas este assunto principal, a literatura, é maioritariamente secundário na ascensão e queda de quase todos os escritores, e é precisamente isso que Bolaño quer demonstrar: «a miséria e a soberania da prática literária[6]». Contra a tese romântica do talento que sempre vinga e de que a essência da literatura se encontra só e apenas no interior dos livros, Bolaño argumenta com este compêndio que o universo literário se compõe de vários fatores que não dependem necessariamente da qualidade do texto, qualidade essa que, como sabemos, varia de acordo com as épocas e os espaços, fazendo vacilar a fortuna póstuma dos seus autores. A alteração radical do ponto de vista narrativo para o ângulo nazi é o dispositivo textual que permite compreender o ridículo de tais ações. O adjetivo "nazi" não serve apenas para reunir sob um mesmo guarda-chuva todos estes escritores, constitiu-se antes como eixo da técnica narrativa que instala o desconforto do leitor, necessário para provocar uma reflexão crítica.

10 Igualmente sintomático é o papel predominante e, muitas vezes, decisivo, que assumem as várias editoras e revistas referidas ao longo do livro, descritas no «Epílogo para Monstruos». Sobre a revista chilena *Corazón de Hierro* apenas é dito que «[...] sobreviveu ainda alguns anos não numa base submarina da Antártida como teriam preferido os seus fervorosos impulsores mas sim em Punta Arenas[7]». E, note-se, é descrita como se de uma pessoa se tratasse. O mesmo acontece com *El Cuarto Reich Argentino*: «Sem qualquer dúvida uma das empresas editoriais mais estranhas, bizarras e obstinadas de quantas existiram no continente americano[8]». Coincidindo a sua origem com os julgamentos de Nuremberga, começou por ser uma revista, que entretanto foi proibida, para rapidamente se converter numa editora:

> O número 10 já não pode sair por ordem policial. A revista é colocada fora de lei e transforma-se numa empresa editorial. Alguns dos seus livros aparecem com o selo de Quarto Reich Argentino, outras, a maioria, não. A sua travessia errática continuou até ao ano de 2021. Nunca se soube quem a dirigia[9].

11 Ou seja, o selo editorial mais presente em todo o livro não tem, aparentemente, editor, algo cada vez mais frequente no mundo literário em que os editores vão cedendo espaço a técnicos de vendas e gurus publicitários. Um mundo sem editores, sem a leitura que permite construir um catálogo que ao longo do último século estabelece uma identidade editorial, é uma das maiores ameaças ao mundo literário, tal como famoso editor André Schiffrin argumenta em *The Business of Books: How the International Conglomerates Took Over Publishing and Changed the Way We Read* (2001), livro que foi sugestivamente apelativo, provocando entre os editores um efeito bola de neve: desde a sua publicação seguiram-se várias outras, de diferentes editores seja contando a sua experiência, seja refletindo sobre os desafios da edição na era do capitalismo financeiro.

12 *La Literatura Nazi en América* é um livro mapa em que o leitor escolhe o itinerário, que recolhe a memória e aventa ameaçadoras profecias, constituindo-se como uma visão problematizadora da história cultural latino-americana. Macarena Areco propõe uma leitura a partir da ucronia própria da ficção científica, ou seja, imaginar que dado evento histórico tivesse tido diferente desfecho, como acontece, por exemplo, em *The Man on the High Castle*, de Philip K. Dick, e reconstruir a narrativa a partir desse ponto. Trata-se, para o caso vertente, de imaginar o que teria acontecido se a ideologia dominante no século XX, entre os intelectuais latino-americanos, tivesse sido o fascismo, e não o marxismo[10]. Desta forma, o paradigmático escritor comprometido, figura culturalmente associada à esquerda, é reconvertido num poeta fascista, colocando em evidência como a dimensão ideológica se sobrepôs à suposta dimensão essencial de um escritor, a literária. Nesta ótica, facilmente se reconhece a figura de Victoria Ocampo na milionária e hitleriana Edelmira Thompson de Mendiluce, as performances vanguardistas de Raúl Zurita[11] no sangrento e infame Ramírez Hoffman ou a trajetória de Ruben Fonseca nas aspirações literárias de Amado Couto.

13 Desta forma, Roberto Bolaño coloca perguntas a que ele próprio responde com originalidade e audácia: de que maneira pode a ficção contar o político, como narrar o terror, como construir uma memória que transtorne os limites do manifesto e do subjacente; este diagnóstico certeiro de Celina Manzoni[12] é ainda mais manifesto em *Nocturno de Chile*[13], fruto da sua primeira visita ao país natal, em 1999. Aqui, Bolaño opta deliberadamente por se filiar numa das tradições narrativas mais específicas da América Latina, a chamada *novela* do ditador[14]. O dispositivo narrativo consiste em deslocar a figura do ditador para outra personalidade eminente do meio social que permita narrar as vicissitudes próprias a que o referente histórico-político sujeitou o país em causa.

14 No caso de *Nocturno de Chile*, a figura de Pinochet é deslocada para a do sacerdote e crítico literário Ibacache[15], autoridade incontestável do mundo literário durante o denominado «apagão cultural» que se fez sentir nos primeiros anos depois do golpe de Estado. O poder de observação de Bolaño é a grande arma que lhe permite esquivar-se sempre aos eventos históricos determinantes e narrar o terror desde a periferia, imprimindo simultaneamente uma carga de violência e ternura que cativam o leitor menos informado ou contextualizado com as circunstâncias específicas que lhe servem de cenário. É precisamente isso que acontece em *Amuleto*, onde o evento de fundo é o

massacre de Tlatelolco, ao qual se faz uma única referência em toda a narrativa. Tudo se conta desde o lugar politicamente mais improvável: uma casa de banho de mulheres, no terceiro andar da Universidade Nacional Autónoma do México. É desde esta atalaia, palavra que em castelheno significa também posição privilegiada para omitir uma opinião, que Auxilio, uma imigrante uruguaia, que recolhe traços de uma personagem muito querida dos leitores latino-americanos – a Maga, de *Rayuela* – recebe a autoridade para narrar o ambiente de terror e desencanto vivido por toda a geração sobrevivente ao maio de 68.

2. Autoficção: a construção de Arturo Belano

15 A primeira aparição deste nome – que ao longo da obra, como outros personagens, sofre modificações: Arturo B ou simplesmente B - surge numa espécie de prefácio a *Estrella Distante*. Nele, o autor explica que a história narrada no último capítulo de *La Literatura Nazi* lhe foi contada por um compatriota, Arturo B «[...] veterano de guerras floridas e suicida em África[16]» que não satisfeito com o resultado exigiu do autor um esforço mais amplo e estendido que as 20 páginas dedicadas a Ramiréz Hoffman. Este último capítulo, que neste romance se aprofunda e se estende por outros dez, era narrado por Bolaño, como se verifica pelos vocativos dos intervenientes. É de resto o único em que o narrador passa a ser interveniente. Já em *Estrella Distante*, Bolaño relega em Belano a narração, confessando que a sua única função em todo o processo foi «preparar bebidas, consultar alguns livros e discutir, com ele [Arturo B], e com o fantasma cada dia mais vivo de Pierre Ménard, o valor de muitos parágrafos repetidos[17]».

16 A referência borgesiana é fundamental para compreender o jogo ficcional desta personagem alter-ego do autor que só se tornará evidente em *Los detectives salvajes*. Este fantasma a que alude Bolaño pode, tendo em conta a vasta obra que publicou em tão curto espaço de tempo, referir-se não apenas aos parágrafos concretos que são reproduzidos nestes dois livros, mas sobretudo a todos os outros, de todas as outras obras e nos quais hoje se sabe que trabalhava há mais de uma década. O sentido de transpor para Belano a autoria, mediante a narração, compreende-se melhor quando se acompanha o percurso da personagem que, à semelhança do seu criador, está destinado a ser um autor importante.

17 É hábito apresentar-se *Los detectives salvajes* como um romance que conta a história de uma geração de latino-americanos que chega à idade adulta com todos os sonhos e projetos da revolução mas que, no entanto, vê o seu entusiasmo desvanecer-se gradualmente ao longo da década de 70, marcada por vários golpes de estado, sendo o de Pinochet um dos mais emblemáticos. Esta *longa carta de despedida à minha geração*, como o autor lhe chamou, é, antes dessa história - que é narrada por 54 pessoas, a aventura de alguém que foi à sua procura. Ou seja, tudo se passa como se alguém tivesse encontrado o diário de García Madero, datado entre novembro de 75 e fevereiro de 76, e resolvesse ir atrás dos nomes e dos locais nele mencionados. Os 53 narradores que compõem a segunda parte são, na realidade, 53 entrevistados, algo que se faz mais notório nas intervenções de Carlos Monsivais, Joaquín Vásquez Amaral ou Ernesto García Grajales, embora esteja presente em todas. A legitimação desta geração – condensada no restrito grupo dos real-visceralistas - faz-se mediante a premissa de que foi suficientemente interessante para que alguém se tenha dedicado ao trabalho de investigá-la, de parar o presente para voltar atrás, o que confere à dita investigação

uma certa autoridade de relevo histórico e, simultânea e paradoxalmente, lhe imprime um ambiente familiar. É deste último que se estende um fio de cumplicidade que faz o leitor avançar página a página, seguindo os passos de Arturo Belano e Ulises Lima. É neste primeiro investigador ausente e nunca nomeado que assenta a estrutura narrativa que dá coerência a todo o romance. O movimento do real visceralismo constitui o pretexto, tanto para o jovem García Madero que se encontra numa idade crucial de formação, como para toda a investigação, que rapidamente deixa para trás dito movimento e se aventura, como Belano e Lima, por diversas geografias ao longo de vinte anos.

18 A crítica tem focado muito a relação deste romance com a épica, uma épica degradada mas, apesar de tudo, guerreira, de uma geração que nasceu e viveu sem se dar conta de que a sua Troia já estava em chamas. Um dos motivos para esta aproximação, iniciada por Celina Manzoni, reside na estrutura episódica do livro, onde cada capítulo possui uma independência própria, que na segunda parte converte cada um dos intervenientes em heróis do seu próprio instante[18]. No entanto, estou em crer que a semelhança maior com a obra de Homero deriva do facto de os seus principais protagonistas, Ulises Lima e Arturo Belano, e sobretudo este último, quase não aparecerem em discurso directo na economia geral do romance. Eles quase não falam, eles deixam-se dizer pelos demais; poder-se-ia dizer, não escrevem, são escritos, reafirmando a cada passo a estética de Rimbaud e conservando-se, simultaneamente, como Aquiles, o herói por excelência que está sentado 16 dos 24 cantos que dura a *Ilíada*.

19 Arturo Belano dá-se a conhecer sempre como o outro. Nos dois livros de contos que Bolaño publica em vida este personagem prossegue as suas aventuras, vemo-lo regressar à sua juventude no México, perdido em África tal como termina nos *Detectives*, participando, ou pelo menos tentando entrar, no mundo literário espanhol. Tanto o romance anterior, como os contos, podem ser entendidos como processos de autoconhecimento ficcional do escritor. Bolaño procura explorar todos os pontos de vista e de narração possíveis, obstina-se em esgotar todas as possibilidades que a juventude de Belano oferece. Seguindo este percurso hermético de Belano, constatamos que ele sonha ser poeta, que vive como um poeta, que se entrega como um poeta, mas que terminará, em dois contos inacabados da antologia póstuma *El secreto del mal* (2006), como um célebre romancista. Tal como o seu autor.

3. Archimboldi: a consagração do campo?

20 «Vivemos num mundo de imagens. O escritor que não quer mostrar a cara está a invadir território sagrado. Está a jogar o jogo de deus», diz alguém em Don DeLillo. Pode dizer-se que é exatamente isto que Benno von Archimboldi faz ao longo de pelo menos 792 páginas das 1128 que compõem o romance: está em toda a parte sem que ninguém o veja.

21 Que sabemos ao certo deste escritor? Essencialmente, que se trata de uma lenda, o autor que nunca ninguém viu, como um Thomas Pynchon europeu, do qual não existem retratos, fotografias, entrevistas ou biografias, mas que, no entanto, se lê por toda a Europa, e, a princípio dos anos 90, também nos Estados Unidos. Ou seja, durante 70% da extensão do romance, o autor é «apenas» a sua obra.

22 Ao longo da primeira parte de *2666*, «La parte de los críticos», que assume propositadamente um tom anedóctico - um espanhol, um italiano e um francês vão apaixonar-se por uma rapariga inglesa -, Bolaño ficcionaliza o funcionamento do mercado e a importância da fortuna crítica de um autor em diferentes contextos culturais. Os quatro críticos têm diferentes contactos, diferentes leituras, diferentes meios de acesso e diferentes trajetórias académicas embora estudem o mesmo autor. A título de exemplo, enquanto que em França, uma tradução saída de uma monografia de licenciatura e destinada pelo seu autor ao arquivo da universidade, esgota em poucas semanas, em Itália, contam-se cinco traduções, saídas ao longo de três décadas, sem que ninguém se interessasse nunca pela obra. No primeiro caso, Jean Claude Pelletier, alcança a posição de académico catedrático graças à sua tradução, no segundo, é Archimboldi quem alcança popularidade graças aos ensaios académicos de Morini.

23 Desde as primeiras páginas, Archimboldi representa tão-somente o nome que assina os vários romances citados pelas personagens, o autor é a obra por essência. No entanto, à medida que a narrativa se intensifica, a cada página vamos sabendo menos da referida obra, e em consequência do seu autor. Sabemos alguns títulos, sabemos a intriga de pelo menos dois dos seus livros, mas, na realidade, não sabemos que tipo de escritor é Archimboldi, não estamos sequer aptos a imaginar se a sua é uma literatura realista, fantástica, surrealista, ou qualquer outra. Não sabemos como são as suas personagens, como se estruturam os seus romances, qual é o seu estilo, quais as suas influências literárias (embora saibamos, pelos críticos, quais não são). Tudo se coaduna na narrativa para aliciar a curiosidade tanto dos leitores, como dos quatro críticos que, apesar de conhecerem a obra que ao leitor apenas é elencada, se sentem também eles insatisfeitos, alimentado a vontade de chegar até à pessoa civil que assina com o nome de Benno von Archimboldi. Nesta, como nas três que se seguem, o escritor alemão faz-se notar pela sua ausência, está na sua obra, nos seus leitores, na sua identidade desconhecida. Já na última, «La parte de Archimboldi», onde se narra a sua história de vida, acontece o oposto, temos o corpo e o rosto do autor, mas a sua obra não é lida por quase ninguém, nem sequer pela sua editora. A sua presença chega a assumir uma dimensão espectral, é o fio condutor que une as cinco partes, e as múltiplas aceções que o conceito de escritor pode assumir é precisamente o que lhe permite estar presente: ele fragmenta-se na interpretação que cada contexto sócio-cultural e cada vivência pessoal das personagens faz da noção de autor, em geral, e dele próprio, em particular.

24 É importante compreender que cada uma das cinco partes se ocupa de territórios distintos do campo literário. A primeira, como já se fez referência, foca-se no mercado intelectual europeu e na academia. A segunda, através da personagem de Amalfitano, centra-se sobretudo nas relações do intelectual com o poder e nas diferenças substanciais entre o meio cultural europeu e latinoamericano. A terceira recria na figura de Oscar Fate o papel do jornalismo, profissão intimamente ligada a vários escritores da América Latina – sem ir muito longe, basta mencionar Gabriel García Marquez ou Carlos Monsivais. Na figura do solitário e sempre estrangeiro Oscar Fate ecoa uma profunda homenagem a John Reed, o famoso jornalista norte-americano conhecido pelas suas causas políticas, pela cobertura e divulgação da Revolução Mexicana e da Revolução Soviética. No entanto, no final do século que iniciou com essas duas revoluções, o pobre Oscar Fate, que trabalha para uma pequena revista social com orientação marxista, já não tem revoluções para cobrir, divulgar ou inquirir. Ironicamente, depois da densa história que nos deixou o século XX, a Oscar Fate só lhe é

possível entrevistar o último comunista de Brooklyn, que agora se dedica a livros culinários, e um combate de boxe no México.

25 Todo este colossal mecanismo romanesco só é possível depois da maturação narrativa alcançada com obras como *La Literatura Nazi* ou *Los Detectives*. Todos os tópicos de Bolaño se reúnem neste livro e se encaminham, tal como García Madero, Ulises Lima e Arturo Belano, para o deserto de Sonora, e mais concretamente, para a imaginária cidade de Santa Teresa. Tal como a Macondo de García Marquez ou a Comala de Juan Rulfo, Santa Teresa já alcançou o prestígio de lugar mítico na literatura latino-americana. Mas ao contrário dos anteriores, Bolaño escolhe para este lugar não uma dimensão paralela e fantástica da realidade, mas a terra baldia do capitalismo globalizado[19], o lugar onde as fábricas das multinacionais exploram mão-de-obra barata, onde a dimensão da fronteira é a própria identidade, onde impera a violência gratuita sobre as centenas de mulheres e crianças assassinadas desde os anos 90 até hoje.

Conclusão

26 Numa nota editorial publicada desde a primeira edição[20], Ignacio Echevarría explica que entre os vários papéis consultados para a sua publicação póstuma, uma nota de Bolaño esclarecia que o narrador de *2666* seria Arturo Belano. Ou seja, o jovem que em tempos proclamava manifestos contra Octavio Paz, é agora narrador/autor de um romance cujo assunto principal é um escritor consagrado e candidato a Prémio Nobel.

27 Um ano antes da sua morte, é publicada *Amberes*, obra breve escrita nos anos 80. Num curto prefácio, sugestivamente intitulado «Anarquía Total – 22 años después», Bolaño recorda a época em que a escreveu nestes termos:

> O desprezo que sentia pela chamada literatura oficial era gigantesco, ainda que apenas um pouco maior do que aquele que sentia pela chamada literatura marginal. Mas eu acreditava na literatura: ou seja, não acreditava na prepotência, nem nos rumores dessa corte. Mas sim nos gestos inúteis, sim no destino[21].

28 Estes gestos inúteis parecem contemplar todos os tópicos e substratos narrativos mencionados até agora: a criação de um movimento cuja principal atividade consistia em provocar o pânico entre os assistentes das leituras de Octavio Paz, a publicação, mais ou menos irregular, de uns quantos poemas, uma investigação sobre uma poetisa desaparecida da qual só conhecem um poema, a desintegração do dito movimento numa estação de comboio perdida em França; mas igualmente a coragem de todos os infames autores compilados em *La literatura nazi*, a memória seletiva de Sebastián Lacroix en *Nocturno de Chile*, a voz profética de Auxilio de *Amuleto*, a busca incansável dos quatro críticos por Archimboldi, a loucura ou extraordinária lucidez de Amalfitano, todas e cada uma das assassinadas em Santa Teresa e que este artigo não pode, por uma questão de espaço, analisar. Já o destino, talvez o tenha escrito Bolaño quando, ao concorrer ao prémio Herralde de novela, o romance que entrega volta a colocar no mundo as pessoas, os sonhos e as aspirações que o mundo tinha deixado para trás. Note-se que, desde a sua publicação, há pelo menos dois livros publicados sobre o Infrarrealismo que, como bem assinalou Jorge Volpi, mais do que um movimento era um clube de amigos[22]. A cada ano multiplicam-se, no México, ensaios e artigos sobre um movimento que é literalmente uma história de ficção. E não só. Os estudos sobre o estridentismo, movimento vanguardista dos anos 20 que inspirou Bolaño e os seus

amigos cinquenta anos mais tarde, conhecem, graças a este romance, um renovado fôlego por parte dos académicos, com novas reedições dos seus textos e manifestos.

29 Quando se publica *Los Detectives salvajes*, Roberto Bolaño é ainda um autor relativamente desconhecido para o grande público. É enquanto desconhecido, *outsider*[23], que o escritor escolhe como personagens jovens poetas absolutamente desconhecidos, marginais, praticamente impublicáveis, jovens que encarnam o espírito de Rimbaud (e daí o nome de Artur e sua viagem suicida a África). Já para aquele que Bolaño sabia ser o seu último romance, que não chegou a acabar porque a prolongada doença não lhe permitiu, o escritor, então já consagrado, escolhe a figura de um candidato a nobel. O autor institucional e institucionalizado é agora elevado a protagonista com a mesma violência com que Octavio Paz era considerado pelos jovens infrarrealistas uma figura a abater. Porém, em todo este percurso, de procura de identidade e descoberta do meio a que se aspira pertencer, Bolaño enveredou sempre pelas ruas mais escuras, ou antes diria, pelas ruelas e becos que nenhum académico quer pisar, ou, nas palavras de Elvio Gandolfo:

30 Dito de outra forma: não se apresenta como o mundo conhecedor e falsamente sapiente de um escritor, de um crítico, de um conhecedor que só consegue ver a superfície do oceano, senão de um peixe que nada nesse oceano: do leitor, do consumidor, dos inumeráveis trabalhadores dos antros culturais. Pequenas edições, falsos ou verdadeiros mecenas, atrizes porno, sobreviventes dignos ou indignos das ditaduras europeias nazis ou comunistas, das ditaduras militares latino-americanas, etc., etc., etc. A infinita loja dos fundos da fachada cultural. Numa entrevista para a chilena Estação Mapocho[24], Bolaño explicava a sua tese segundo a qual a grande diferença entre Baudelaire e Rimbaud reside na inocência. Na sua leitura, tal como em Walter Benjamin, Baudelaire sempre soube exatamente o que fazia, sempre experimentou diferentes estratégias com o único objectivo de pressionar o campo literário a ceder-lhe espaço. Rimbaud, pelo contrário, não fazia a mais mínima ideia. A sua figura e a sua poesia cristalizam a inocência e a rebeldia da juventude, na sua voluntariamente atribulada vida nunca pode viver ou sequer sobreviver da sua poesia, à data da sua morte não tinha a menor ideia dos admiradores que já seguiam a sua obra e menos ainda imaginar os muitos mais que se seguiram. Roberto Bolaño admirava e aspirava a ser Rimbaud. No entanto, tudo parece indicar que era muito mais Baudelaire.

31 Talvez os gestos não fossem, afinal, tão inúteis.

BIBLIOGRAFIA

Areco Morales, Macarena, 2013, «Imaginarios de sujeto en la narrativa de 2000: la figura del escritor en la obra de Roberto Bolaño», Fernando Moreno (dir.), *escritural - Écritures d'Amérique latine*, n. 7 (Dezembro), pp. 131-40.

Berchenko, Pablo, 2014, «El referente histórico chileno en Nocturno de Chile de Roberto Bolaño», Fernando Moreno (dir.), *Lecturas de Nocturno de Chile*, Valparaíso, Editorial de la Playa Ancha, pp. 11–22.

Bolaño, Roberto, 2004a, *2666*, Barcelona, Anagrama.

Bolaño, Roberto, 2004b, *Entre paréntesis*, Barcelona, Anagrama.

Bolaño, Roberto, 2008, *Estrella distante*, Barcelona, Anagrama [1996].

Bolaño, Roberto, 2010, *La literatura nazi en América,* Barcelona, Anagrama [1996].

Bolaño, Roberto, 2013, *Amberes*, Barcelona, Anagrama [2002].

Bolaño, Roberto, 2015, *Los detectives salvajes*, Barcelona, Anagrama [1998].

Elmore, Peter, 2008, «2666: la autoría en el tiempo del límite», Edmundo Paz Soldán e Gustavo Faverón Patriau (dir.), *Bolaño Salvaje*, Barcelona, Candaya, pp. 250–92.

Gandolfo, Elvio, 2002, «La apretad red oculta», Celina Manzoni (dir.), *Roberto Bolaño - La escritura como tauromaquia*, Buenos Aires, Corregidor, pp. 115–20.

Herralde, Jorge, 2005, *Para Roberto Bolaño*, Barcelona, Acantilado.

Herralde, Jorge, 2009, *El optimismo de la voluntad*, México, Fondo de Cultura Económica.

López Baldano, Cecilia, 2011, *Inmersiones en el Maelström de Roberto Bolaño - La caja de Pandora de la latinoamericanidad contemporánea*, Saarbrucken, Editorial Académica Española.

Manzoni, Celina, 2002, «La escritura como Tauromaquia», Celina Manzoni (dir.), *Roberto Bolaño - La escritura como tauromaquia*, Buenos Aires, Corregidor, pp. 13-15.

Monterroso, Augusto, 1985, *La palabra mágica*, Barcelona, Muchnik Editores.

Volpi, Jorge, 2008, «Bolaño, epidemia», Edmundo Paz Soldán e Gustavo Faverón Patriau (dir.), *Bolaño Salvaje*, Barcelona, Candaya, pp. 191-217.

Zavala, Oswaldo, 2015, *La modernidad insufrible: Roberto Bolaño en los límites de la literatura latinoamericana contemporánea*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

NOTAS

1. Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada em espanhol no IV Congresso Internacional *Los Textos del Cuerpo: autorías encarnadas,* organizado pela Universidade Autónoma de Barcelona, entre os dias 16 e 20 de abril de 2018, com o título «Figuraciones de autoría en la obra de Roberto Bolaño», sem nunca ter sido publicado.
2. Paz Soldán 2008, p. 9: «el único que compite con la fama incesante de los autores del *boom*, y el origen de una nueva manera de concebir el mundo de las letras como aventura pasional y arcana, y de asumir la tarea del escritor con la rebeldía de un perpetuo inconforme». Salvo indicação em contrário, todas as traduções são da autora do artigo.
3. A primeira publicação de Bolaño que desperta o interesse da crítica dá-se com *La literatura nazi en América*, que vem a lume em 1996 com o selo da prestigiosa Seix Barral. No mesmo ano, o escritor é contactado pela Anagrama à qual tinha enviado o mesmo manuscrito mas, como já estava comprometido com Mario Lacruz, o escritor apresenta a Jorge Herralde *Estrella distante*, um episódio alargado do último capítulo do romance anterior. É a partir desta obra que Bolaño se propõe publicar um livro por ano na Anagrama, reciclando e editando muitos dos trabalhos que repousavam na gaveta desde os anos 1980.

4. Tal como enunciado em corpo de texto, a fortuna crítica de Bolaño tem sido construída em três eixos – violência, mal e apocalipse. As diferentes formas de exploração do mal, sobretudo em *Estrella Distante* e «La parte de los crimenes» (*2666),* a violência nas suas várias manifestações que atravessa toda a obra e a ideia de apocalipse que surge da tentativa de explicar a unidade das diferentes partes de *2666*, em particular através da profecia de Auxilio em *Amuleto*, têm sido as temáticas mais exploradas pela crítica. Se bem que muitos estudiosos têm referido a imersão de Bolaño no sistema literário, como Elvio Galfondo, Celina Manzoni ou Patricia Espinoza, tal referência não tem sido explorada aprofundadamente até mais recentemente, em trabalhos como os de López Baldano (2011) ou Zavala (2015).

5. Bolaño 2010, p. 70: «la revista *Corazón de Hierro* intente ponerse en contacto con él y el Ministério de Educación anote su nombre a una larga e inútil lista de posibles quintacolumnistas del fascio».

6. Bolaño 2004b, p. 20: «la miseria y la soberanía de la prática literária».

7. Bolaño 2010, p. 226: «sobrevivió algunos años no en una base submarina de la Antártida como hubieran deseado sus ardientes impulsores sino en Punta Arenas».

8. *Ibidem:* «*Sin duda una de las empresas editoriales más extrañas, bizarras y obstinadas de cuantas se han dado en el continente americano*».

9. *Ibidem*, p. 227: «*El número décimo no pudo salir por orden de la policía. La revista es puesta fuera de la ley y se transforma en empresa editorial. Algunos de sus libros aparecen con el sello del Cuarto Reich Argentino, otros, la mayoría, no. Su singladura errática continuó hasta el año 2001. Nunca se supo quien la dirigía*».

10. Cf. Areco 2013, p. 135.

11. A poesia de Ramirez Hoffman escreve-se literalmente no céu, projetando em fumo negro curtos versos a que os primeiros detidos do regime de Pinochet assistem desde o pátio da prisão. A cena descrita é uma clara referência à performance de Raúl Zurita, a 2 de Junho de 1982, quando a partir de cinco aviões fez projetar em fumo branco «La vida Nueva Poemas en el cielo» nos ceús de Nova Iorque. Tal como Zurita, Ramirez Hoffman também mandou filmar algumas das suas atuações. O sarcasmo de Bolaño em relação a esta figura cimeira nas intervenções de vanguarda críticas às ditaduras na América Latina fica a dever-se ao facto de o mesmo Zurita – fundador do colectivo CADA «Colectivo de Acciones de Arte» – juntamente com outros artistas, ter sido dos primeiros a aceitar um cargo diplomático do governo democrático de Patricio Aylucien, que até 1998 manteve o ex-ditador general Augusto Pinochet à frente do Exército.

12. *Cf.* Manzoni 2002, p. 14.

13. Esta é uma das obras mais estudadas de Bolaño, sobretudo no seu país natal. Em 2014, Fernando Moreno editou uma coletânea de ensaios dedicada a esta obra: *Lecturas de Nocturno de Chile de Roberto Bolaño*. (Valparaíso: Editorial Puntángeles).

14. Por «novela do ditador» entende-se a corrente iniciada em 1838, com o conto do argentino Esteban Echevarría «El matadero» e prossegue com alguns dos nomes mais consagrados do século XX: *El señor presidente* (1946) do guatemalteco Miguel Ángel Asturias; *Yo, el supremo* (1974) do paraguaio Augusto Roa Bastos; *El recurso del método* (1974) do cubano Alejo Carpientier; *El Otoño del Patriarca* (1974) do colombiano Gabriel García Márquez; *Oficio de Difuntos* (1976) do venezuelano Arturo Uslar Pietri; ou *Fiesta del Chivo* (2000) de Mario Vargas Llosa, entre outros. Conta Augusto Monterroso, no ensaio «Novela del Dictador 2» que, em 1968, Vargas Llosa escreveu desde Londres a vários escritores, propondo uma antologia de contos sobre ditadores latino-americanos. A antologia nunca chegou a concretizar-se mas Monterroso acreditava que a ideia podia estar na origem de algumas das obras incluídas nesta tradição (*Cf.* Monterroso 1985, pp. 51-52). Sobre a teorização deste tema ver ainda o trabalho de Julio Calviño Iglesias, *La novela del dictador en hispanoamerica,* Madrid, Ediciones Cultura Hispanica – Instituto de Cooperación Iberoamericano, 1985. Mantive nesta entrada o termo «novela», no seu sentido original em castelhano. Sendo que a designação «novela» em castelhano corresponde ao nosso conceito de

«romance», a crítica especializada não tem revelado interesse em discutir se alguns dos trabalhos de Bolaño poderiam ser «novelas cortas», termo que em português corresponderia à nossa conceptualização de novela. Da minha parte, embora admita que alguns dos primeiros trabalhos de Bolaño se enquadram mais no conceito de novela («novela corta») que de romance, este trabalho nao tem espaço nem necessidade para a consumação do seu argumento.

15. A figura de Ibacache, ou Sebastián Urrutia Lacroix, tem, por sua vez, um referente histórico facilmente reconhecivel no ambiente cultural chileno, segundo Pablo Berchenko: «o protagonista e narrador único, Sebastián Urrutia Lacroix, sugere de forma bastante óbvia para o leitor que conhece o espaço literário chileno a figura do sacerdore, crítico e poeta José Miguel Ibáñez Langlois. Há uma clara correspondência, entre os referentes temporais, oferecidas pelo fictício narrador de si mesmo, e as datas civis que correspondem ao segundo» (2014, p. 18, tradução da autora).

16. Bolaño 2008, p. 11: «veterano de las guerras floridas y suicida en África».

17. *Ibidem*: «preparar bebidas, consultar algunos libros, y discutir, con él [Arturo B] y con el fantasma cada día más vivo de Pierre Menard, la validez de muchos párrafos repetidos».

18. Manzoni 2002, p. 92.

19. Cf. Elmore 2008, p. 261.

20. Esta nota desapareceu desde que a obra passou a ser reeditada com o selo da Alfaguara.

21. Bolaño 2013, p. 10: «*El desprecio que sentía por la llamada literatura oficial era enorme, aunque solo un poco más grande que el que sentía por la llamada literatura marginal. Pero creía en la literatura: es decir, no creía ni en el arribismo ni en los murmullos cortesanos. Sí en los gestos inútiles, sí en el destino*».

22. Volpi 2008, p. 194.

23. Embora já contasse três livros publicados em editoras de prestígio, Bolaño era, em 1998, um autor desconhecido para a maioria do público, como explica Jorge Herralde em vários artigos e entrevistas. Em entrevista à «Página 12», em Julho de 2008, o editor confessa que *Llamadas Telefónicas* e *Estrella Distante* não tinham, até essa data, superado os 1000 exemplares cada um, enquanto os *Detectives* venderam 70 mil exemplares nesse ano (*Cf.* Herralde 2009, pp. 280-285). Num texto anterior, lido nas primeiras jornadas de homenagem ao escritor (organizadas pela revista *Lateral* e pela Univerrsidad Pompeu Fabra em outubro de 2004), «Vida Editorial de Roberto Bolaño», Herralde confessa que embora a sua aparição fosse já indiscutível para os melhores observadores do panorama literário, *Los detectives salvajes* produz «una explosión cualitativa y cuantitativa» que «inaugura una tercera etapa en la vida editorial del autor». (Cf. Herralde 2005, pp. 31-47).

24. Ciclo «A beleza de pensar», conversa com Cristián Warnken, no âmbito da Feira Internacional do Livro de Santiago de Chile de 1999 : *Cf.* Zavala, 2015, p. 103.

RESUMOS

Este artigo pretende desdobrar a dimensão meta-literária da obra de Roberto Bolaño (1953-2003) em dois percursos paralelos trilhados nos seus múltiplos livros e que se encontram na personagem singular de Benno von Archimboldi, escritor consagrado de identidade desconhecida que une as diferentes partes de 2666. Neste sentido, procura-se numa primeira parte elencar e problematizar alguns dos tópicos tematizados por Bolaño dentro do campo literário e que serão capitais para a estrutura narrativa da sua obra magna. Num segundo momento, acompanha-se o

percurso de Arturo Belano, alter-ego do autor e personagem fundamental para a compreensão da sua obra. Por último, analisa-se como estes dois percursos se confrontam e se consolidam na figura de Archimboldi, não só a nível temático mas igualmente ao nível do dispositivo narrativo.

Cet article entend développer la dimension méta-littéraire de l'oeuvre de Roberto Bolaño (1953-2003) dans deux voies parallèles tracées dans ses multiples livres qui se retrouvent dans le personnage singulier de Benno von Archimboldi, un écrivain consacré à l'identité inconnue qui unit les différentes parties de *2666*. Pour cela, la première partie cherche à énumérer et à problématiser certains des sujets abordés par Bolaño dans le champ littéraire et qui sera capital pour la structure narrative de son grand travail. Dans un second temps, nous suivons le chemin d'Arturo Belano, l'alter ego de l'auteur et personnage fondamental pour la compréhension de son oeuvre. Enfin, nous analysons comment ces deux voies se confrontent et se consolident dans la figure d'Archimboldi, non seulement au niveau thématique mais aussi au niveu du dispositif narratif.

This article intends to unfold the meta-literary dimension of the work of Roberto Bolaño (1953-2003) in two parallel paths traced in his multiple books and which converge in the singular character of Benno von Archimboldi, a consecrated writer of unknown identity that unites the different parts of 2666. In this sense, the first part seeks to list and problematize some of the topics addressed by Bolaño within the literary field and which will be capital for the narrative structure of his opus magnum. In a second moment, we follow the path of Arturo Belano, the author's alter ego and a fundamental character for the understanding of Bolaños work. Finally, we analyze how these two paths confront and consolidate themselves in the figure of Archimboldi, not only at the thematic level but also at the level of the narrative device.

ÍNDICE

Palabras claves: Bolaño (Roberto), autor, personagem, escrita, narrativa, Chile, século XX
Keywords: Bolaño (Roberto), author, character, writing, narrative, Chile, XXth century
Mots-clés: Bolaño (Roberto), auteur, personnage, écriture, récit, Chile, XXe siècle

AUTOR

ANA RITA SOUSA

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
ritadesousareis[at]filos.unam.mx

Una aproximación al concepto de esencia plástica de Rufino Tamayo a través de tres cuadros sobre el espacio sideral

Une approche du concept d'essence plastique de Rufino Tamayo à travers trois tableaux sur l'espace sidéral
An approximation to the concept of plastic essence of Rufino Tamayo through three sidereal space paintings

Alejandro Adalberto Mejía González

Introducción

1 Desde tiempos remotos, la lectura del cosmos ha sido una práctica fundacional para la humanidad. La observación del cielo diurno y nocturno es una fuente de fascinación imperecedera que, con el paso del tiempo, se ha convertido en un instrumento primordial para la creación de relatos cosmogónicos, para el conocimiento de la naturaleza e incluso para la comprensión de sí mismo. Un ejemplo de esto se halla en el sendero prehispánico de la cultura mexicana, el cual consideró al espacio sideral como un lugar de encuentro con el origen y como una forma inagotable de conocimiento. Los campos de la arqueología y de la astronomía mexicana se han interrelacionado, precisamente, con el fin de interpretar las interacciones de las sociedades precolombinas con el cosmos. En este sentido, el campo de la arqueoastronomía se ha adentrado en la comprensión de construcciones arqueológicas[1] concebidas para la observación del cielo y ha puesto en evidencia diferentes actividades relacionadas con el cosmos: desde la creación de cosmovisiones o de rituales sagrados que conmemoran la llegada de equinoccios y de solsticios, hasta el diseño de sistemas calendáricos vinculados con eclipses y de centros urbanos construidos según los desplazamientos del sol y de la luna. Además, las civilizaciones prehispánicas en México adaptaron la lectura

del espacio sideral a sus propios relatos fundacionales. De acuerdo con el arqueoastrónomo Jesús Galindo Trejo, se han podido determinar equivalencias entre las constelaciones conocidas actualmente y las constelaciones mexicas[2]. El especialista sostiene también que la luna y los cometas fueron observados constantemente por los astrónomos prehispánicos, de manera que pudieron ejercitar su entendimiento sobre el funcionamiento de la bóveda celeste, así como su reconciliación con sus dioses por medio de cultos celestes[3].

2 Si bien lo anterior ejemplifica la relevancia del espacio sideral dentro de la estructura social y religiosa de los pueblos precolombinos, con el paso de los siglos la importancia del cosmos en México declinaría de forma radical, específicamente durante una primera mitad del siglo XX marcada por la revolución de 1910 y por un largo proceso de reconstrucción política. En dicho contexto, la percepción del cosmos estuvo lejos de ser una prioridad para los intereses sociales, ideológicos y artísticos del país. Dicho de otra manera, la observación y la representación del universo no seguían el ritmo de la realidad del momento ni entraban en la maquinaria ideológica concentrada en los conflictos sociopolíticos e identitarios del país. No obstante, en el seno de ese engranaje institucional y artístico, surgió una excepción impulsada desde el campo de las artes plásticas. Se trató del pintor Rufino Tamayo (Oaxaca, 1899-Ciudad de México, 1991), una figura decisiva que llevó las posibilidades plásticas de la pintura mexicana por nuevos senderos. Su obra destaca por seguir preceptos distintos a los trazados por la estética y la ideología del movimiento muralista, entonces erigido como la punta de lanza del arte en el México postrevolucionario.

3 La pintura de Tamayo, vasta y polifónica, se distingue por beber de fuentes artísticas precolombinas y de expresiones del arte moderno. De manera particular, el interés de este estudio apunta a una serie de representaciones plásticas del cosmos y del hombre ante el infinito, un tema que, desde la década de 1940 y a lo largo de poco más de cuarenta años, se consolidó como uno de los más importantes en la obra del pintor. Tamayo realizó figuraciones del cielo constelado en diferentes óleos y murales por medio de diversos estilos pictóricos, utilizando un sobrio patrón de mezclas cromáticas para crear perspectivas, efectos de profundidad y dinamismo en el cosmos representado en el lienzo. Asimismo, el hombre que contempla el firmamento ocupa un lugar esencial dentro de este tipo de cuadros pues constituye el correlato de la representación del espacio sideral. Así, por medio del presente análisis, se busca poner de relieve el proceso de composición plástica para comprender los valores que Tamayo asigna a la relación visual que se hilvana entre el cosmos y el hombre.

4 Para dar luz al planteamiento propuesto, es necesario delimitar la presencia del espacio sideral en cuanto que referente figurativo dentro de la pintura de Tamayo. A través de distintos grados de figuración de dicho referente, el pintor forja una visión particular sobre el cosmos en la cual tiende puentes entre las sociedades mesoamericanas y el México del siglo XX. Para comprender mejor las representaciones del cosmos que nos interesan en este trabajo, será fundamental observar el proceso de composición con la ayuda del concepto de esencia plástica, una noción fundada por el propio pintor en la que concentra sus ponderaciones sobre el sentido de mexicanidad y de universalidad en el arte, así como sobre el papel de la pintura y del pintor en la sociedad. Ahondar en la noción de esencia plástica establecerá la antesala a un terreno de concomitancias entre los tres cuadros a analizar: *Cuerpos celestes* (1946), *El hombre* (1953) y *El astrónomo* (1957).

Al respecto, se invita al lector a consultar en paralelo estas obras, disponibles en línea en la página de la Fundación Olga y Rufino Tamayo, A.C.

5 ¿De qué maneras se establece la composición plástica del espacio sideral y qué tipos de lectura es posible hacer de su representación considerando las asociaciones cromáticas y simbólicas planteadas por el pintor? A la luz de la idea de esencia plástica, el análisis de los cuadros en cuestión se dividirá en tres breves etapas, siguiendo una de las metodologías propuestas por Justo Villafañe y Norberto Mínguez en *Principios de teoría general de la imagen* (2002): 1) describir la sintaxis visual (asociación cromática, perspectiva-profundidad; 2) comprender la estructura espacio-temporal de la imagen; 3) poner de relieve el sentido iconográfico por medio de una apreciación simbólica del color y de ciertos componentes figurativos gracias a las consideraciones de Johannes Pawlik en *Teoría del color*[4] (1969), Johannes Itten en *Arte del color: aproximación subjetiva y descripción objetiva del arte. Edición abreviada*[5] (1970), así como de Juan Eduardo Cirlot en su *Diccionario de símbolos* (1958). Esto nos permitirá discernir los valores que el pintor atribuye a los referentes figurativos (el espacio sideral, el encuentro con el infinito y el humano) por la vía de la representación plástica. De esta manera, se pretende restituir la importancia a esa vertiente temática en la obra de Tamayo, haciendo dialogar su idea de esencia plástica con tres representaciones del cosmos.

1. Tamayo: pintor de mirada universalista

6 En 1921 el muralismo mexicano surgió como la vía artística que representaría la historia y la identidad nacional posterior a la revolución de 1910. Esta manifestación plástica, gestionada por el entonces secretario de Educación Pública, el político y escritor José Vasconcelos (1882-1959), se consolidó en 1923 con la aparición del Manifiesto del Sindicato de Trabajadores, Técnicos, Pintores y Escultores, el cual fue firmado por los máximos representantes del movimiento: José Clemente Orozco (1883-1949), David Siqueiros (1896-1974), Diego Rivera (1886-1957), entre otros. Ese contexto fue crucial para el arte mexicano pues las relaciones entre pintura y arquitectura se estrecharon, dando vida a un movimiento que necesitó de edificios, cúpulas y muros para difundir con lenguaje plástico la restauración de una identidad nacional inspirada en los grandes ecos de la revolución.

7 Sin embargo, para Tamayo, la propuesta plástica del muralismo y de la Escuela Mexicana de Pintura[6] estaba condicionada por un ensimismamiento que la desconectaba del mundo. A ambos movimientos les reprochó el encierro en su propia expresión plástica (realista la mayor parte de las veces), el intenso discurso nacionalista (fue utilizado como instrumento político), y la práctica excesiva de la pintura indigenista, costumbrista y paisajista empleada como base ideológica para la representación de la nueva realidad de México. También, cuestionó a la Escuela Nacional de Artes Plásticas por su acentuado impresionismo y decorativismo *art nouveau*, privilegiando el realismo como la corriente plástica imperante en el país. La obsesión artística por el mimetismo llevó a algunos pintores a desarrollarse fuera de las instituciones e incluso a forjar una carrera en el extranjero. Tamayo vivió con insatisfacción la experiencia del arte generado en la academia y miró de manera crítica la anquilosada vitalidad artística del país:

> Nos rebelamos contra los principios impuestos por los académicos, para quienes la perspectiva lo era todo. Textualmente decían: "La perspectiva es el arte de

> reproducir las cosas tal y como se ven." Esos señores no se dieron cuenta jamás de que el artista, precisamente por serlo, ve las cosas de una manera diferente [...]. Sí, en esa clase [clase de colorido] nos mostraban los colores pero jamás nos dijeron lo más importante: cómo mezclarlos[7].

8 Tamayo fue a la búsqueda de un espacio de formación y de plenitud creativa. Ese lugar lo encontró lejos del realismo que permeaba en gran parte del arte plástico mexicano: «Me formé en Nueva York, aprendí a ver pinturas y a criticar mi propio trabajo [allí] me interioricé en todo lo que concierne a mi trabajo y me di cuenta de lo que es realmente la pintura [...][8]». El pintor viajó por primera vez a Nueva York en 1926 y, desde entonces, acumularía experiencias determinantes como la influencia de la pintura contemporánea, el desarrollo de su visión sobre los elementos plásticos (colores, espacio, diseño, forma), su exposición en la Galería de Julien Levy[9] en 1937, así como la universalidad de la Escuela de París: «Estoy contra el nacionalismo chovinista. El chovinismo no sirve para nada, excepto para levantar murallas que nos impiden ver hacia otros mundos, hacia otras experiencias[10]».

9 La percepción de la obra y de la figura pública de Tamayo estuvo en parte condicionada por su rechazo a la ideología nacionalista del muralismo. Con el paso del tiempo, la crítica lo clasificó según distintos criterios: como aquel pintor autonombrado indio que aprovechó el primitivismo plástico de su cultura para promocionar su arte[11]; como el último de los clásicos[12] y de los representantes de las contracorrientes artísticas, tan alejadas como complementarias a la «renovación profunda de la cultura nacional, afincada en sus fuentes más legítimas y capaz de ser válida por su explicita modernidad[13]»; a su vez, Octavio Paz consideró que Tamayo fue parte de un movimiento de escisión y de continuidad impulsado no por ideologías, sino por la necesidad de una nueva universalidad plástica[14] para mantener vivo un legado que consistió en «el descubrimiento de nuestro pueblo como una cantera de revelaciones. Así, la ruptura no tendía tanto a negar la obra de los iniciadores como a continuarla por otros caminos[15]».

10 Lejos de seguir un camino ideológico, la pintura de Tamayo recorrió las rutas de las expresiones modernas y de las vanguardistas. En este sentido, su interés por el arte moderno no fue indisociable de su inclinación por las raíces mexicanas ni de su mirada sobre la realidad del país: «En el arte popular están mis raíces, pero esas se fortalecen con expresiones y lenguajes artísticos llegados de otros sitios. Sí, en esas raíces está el secreto de mis formas y mis colores[16]». Si bien es cierto que una parte de la importancia histórica de Tamayo se debió al hecho de poner en duda el arte ideológico y didáctico de los muralistas[17], su trascendencia radica sobre todo en el compromiso humanista que tuvo como pintor, posición desde la cual exploró las expresiones de su tiempo y de su realidad, entrelazando la cultura mexicana y la universalidad de la cultura: «Hay que usar un lenguaje plástico que no sólo sea asequible a los mexicanos, sino a las gentes de todo el mundo [...]. Sólo así ayudaremos a enriquecer ese algo universal que es la cultura[18]». Abolir el aislamiento cultural e instaurar puentes estéticos entre México y el mundo fueron dos de los grandes intereses artísticos de Tamayo, llevando la pintura mexicana hacia un territorio de confluencias.

2. Tamayo en el sendero de la esencia plástica

11 La convergencia entre lo mexicano y lo universal constituye el zócalo de la actividad artística de Tamayo y prefigura uno de los máximos valores de su visión: la esencia plástica. Este término, acuñado por el pintor, es significativo en la medida en la que nos permite comprender sus convicciones sociales y estéticas. Desde un ángulo social, Tamayo considera que el pintor debe ser actual a su realidad y ser consciente de lo que vive[19] para mantener activa la función social de la pintura y, a través de ella, combatir la creciente deshumanización producida por ideologías y racionalismos inflexibles[20]. Así, la pintura puede representar la integración del humano en el mundo y rehabilitar una visión humanista profundamente degradada al término de la Segunda Guerra Mundial. Para el pintor fue importante que México participara, con su riqueza cultural, en el rescate de un humanismo capaz de restaurar las hondas diferencias sociales y de portar una conciencia universal del arte: «Unidad. Concurrencia de todas partes en un solo propósito, Universalidad. México [...] no debe quedarse atrás con todos sus impedimentos que lo segregan [...][21]». Desde la perspectiva de Tamayo, esta consideración universalista complementa las particularidades culturales y sociales de cada artista y, como lo comentó en una entrevista con Manuel González Casanova[22], puede favorecer a que la pintura se enriquezca con otras fuentes para poder reflejar la vida de manera más amplia por medio de un lenguaje pictórico:

> Yo espero que se refleje en una forma total [...]. Si no fuera así, estaría falseándome a mí mismo. Esencia plástica ordenada con un sentido poético, dentro de la preciosa delimitación del cuadro. Eso es lo que yo llamo pintura [...]. Recoger y aprovechar sin temor la experiencia de todas partes y, a la vez, enriquecerla con el aporte local, es la única manera de lograr que nuestro mensaje tenga un alcance universal[23].

12 Otra vía para entender la idea de esencia plástica es, precisamente, la de la convergencia entre lo universal y lo propio a través de la expresión pictórica, mezclando en el cuadro las realidades personales y las del mundo, hallando los recursos, las técnicas y las soluciones plásticas para crear atmósferas en el orden de un realismo poético, un tipo de realismo que Tamayo vinculó más con los sentidos y con los instintos que con la razón:

> [...] esa presencia de las cosas en mis cuadros no es a través de la copia sino de la deformación o transfiguración poética encaminada a mostrar su esencia. Sólo así mi lenguaje plástico habla del mundo: dirigiéndose a los sentidos y buscando resonancias en la imaginación del espectador. Testimonia procesos interiores, convicciones íntimas, nuevas visiones de la realidad, y hace residir en la figuración y en sus efectos sensibles, más que intelectuales, su clara vocación humanista[24].

13 En Tamayo, la esencia plástica encausa la pintura como una operación fundacional en donde la realidad, la imagen poética y el humano se enlazan y se simplifican delimitándose dentro de los márgenes del cuadro. El corolario de la esencia plástica implica una continua exploración pictórica (asociación de colores, perspectivas, esquemas de composición, representación) y una experimentación sobre las posibilidades figurativas de la realidad. Esto produce un crisol en el que se conjugan nuevas visiones de lo real con nuevas posibilidades plásticas al servicio de una reflexión sobre el papel del humano en el mundo. El arte plástico, como el arte en general, consiste en tener contacto con las emociones vinculadas a dicha reflexión, pues «[...] permite entender qué somos y, sobre todo, qué podemos llegar a ser de acuerdo con nuestra naturaleza[25]». En Tamayo, las inquietudes sobre la condición del hombre y la

realidad que lo rodea encarnaron simbólicamente en el espacio sideral como referente figurativo; el pintor trasladó el cosmos a la pintura por medio de diferentes registros cromáticos para recrear su esplendor y su nebulosidad como correlatos de la naturaleza humana.

3. Tamayo y el espacio sideral: el lugar de encuentro

14 El inicio del siglo XX fue decisivo para el imaginario de Tamayo. Por una parte, el pintor estuvo influenciado por las vivas y radiantes coloraciones frutales que descubrió durante su infancia en el mercado de La Merced. También, desde muy joven, el pintor se percató de la presencia de una coloración[26] utilizada por la mayoría de la gente de México, de colores hechos a base de cal con las tonalidades de la tierra utilizados para la construcción y de colores como el azul añil y el ocre, usados para la vestimenta y la creación de cerámica respectivamente:

> Vemos que las casas en los pueblos están pintadas con los colores más baratos, el blanco de la cal, el ocre de la tierra, el azul añil. Los rebosos son por lo general azules; la cerámica tiene los colores del barro. Sólo para los días de fiesta se utilizan colores chillantes en los listones con que se adorna la gente. Todo esto influyó en mi pintura y empecé a pintar a mi gusto[27].

15 Las coloraciones de La Merced y de las calles de México se complementaron con una experiencia que Tamayo tuvo a sus 11 años: el encuentro con el cometa Halley en 1910. Años después, una visita a la NASA intensificó su interés por la representación del encuentro con el infinito: «Yo fui de los primeros pintores en Nueva York que se preocupó por el infinito, por el espacio, por la aventura interplanetaria [...] en esa época se empezó a hablar de satélites artificiales, naves espaciales y cosas de esas[28]». En efecto, su estancia en Nueva York y su contacto con el arte moderno en la década de los años treinta marcaron de manera decisiva sus primeras representaciones del horizonte astronómico, como se atestigua ya en *Nueva York desde la terraza* (1937). Más tarde, el rol de la ciencia durante y después de la Segunda Guerra Mundial intrigó igualmente al pintor, pues se dio cuenta de que podía destruir a la humanidad o ser utilizada en beneficio de la sociedad y la observación del Universo[29].

16 Al final de la década de los años cuarenta, Tamayo exploró de manera más acendrada las figuraciones del espacio sideral y comenzó a crear ambientes poéticos, espirituales y reflexivos, rechazando el excesivo racionalismo del arte abstracto[30]. Su interés por el cosmos recibió la influencia de un nuevo paradigma espacio-tiempo originado por la teoría de la relatividad de Alberto Einstein (1879-1955). En lenguaje pictórico, este paradigma se tradujo en la aparición de una perspectiva llamada «cuarta dimensión», que consistió en integrar un hiperespacio privilegiando el uso de una serie de diagonales para crear un efecto dinámico[31] en el cuadro. Así como esos elementos generaron en Tamayo un importante flujo de ideas y de reflexiones en torno a la representación del espacio sideral, también marcaron a otros artistas en sus figuraciones sobre el cosmos, como Joan Miró (1893-1983) con su cuadro *Personajes en la noche guiados por los rastros fosforescentes de los caracoles* (1940) de su serie llamada *Constelaciones*[32], o Jackson Pollock (1912-1956) con sus cuadros *Galaxy*[33], *Reflection of the Big Dipper*, *Shooting Star* y *Comet* (los cuatro de 1947), en donde representó el cosmos desde un expresionismo abstracto.

17 La representación del espacio sideral en la pintura de Tamayo se manifiesta a través de dos grandes vertientes. Por un lado, en aquellas obras por lo general murales que contienen una secuencia temporal o dinamismo narrativo en donde el cielo nocturno tiene una presencia secundaria o complementaria dentro del mecanismo espacio-temporal. Algunos ejemplos son: *Nacimiento de nuestra nacionalidad* (1952), *México de hoy* (1953) (ambos con una mayor tendencia a las formas y los cortes cubistas), *El día y la noche* (1954) y *Dualidad* (1964). En estos dos últimos murales es visible la participación narrativa del espacio sideral por medio de la tradición astronómica nahua-mexica, representada mediante la base de su propia cosmogonía: la dualidad, simbolizada por *Ometéotl* (dios dual) y *Omecíhuatl* (diosa dual). La composición de los dos murales se distingue por una división entre colores cálidos y fríos (ambos murales representan el cielo diurno a la izquierda y el cielo nocturno a la derecha) estructurada en un predominio horizontal en donde la dualidad fluctúa entre las deidades antagónicas del día y de la noche, *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca*[34]. Por otro lado, la segunda vertiente se concentra en la producción, principalmente de caballete, de figuraciones del universo contempladas por uno o dos personajes humanos que atestiguan la presencia de los cuerpos celestes[35]. La expresión de estos cuadros se registra en el orden de un paisajismo cósmico sujeto a una relativa quietud temporal, en donde el encuentro del hombre ante el cosmos suscita contemplaciones que oscilan entre la vehemencia, el desasosiego y el asombro. Los tres cuadros elegidos en este estudio forman parte de la segunda vertiente, en donde prima la representación del paisaje sideral contemplado y anhelado por el hombre.

18 A través de su naturaleza icónica, la imagen sustituye, interpreta o modeliza la realidad en diferentes grados de figuración que oscilan entre la abstracción y la mímesis[36]. Los teóricos Justo Villafañe y Norberto Mínguez han establecido una «escala de iconicidad» según el nivel de modelización de la realidad presente en la relación analógica entre la imagen y su referente. De acuerdo con dicha escala[37], los cuadros *Cuerpos celestes*, *El hombre* y *El astrónomo*, cuyos trazos geométricos y dibujos sintéticos beben de fuentes primitivistas, cubistas y surrealistas, se instalan en el nivel denominado «representación figurativa no realista», pues en este se produce «la identificación con la realidad, pero las relaciones espaciales están alteradas[38]». Con esta premisa, aunada a la idea de la esencia plástica, nos adentramos en lectura de la sintaxis visual de los tres cuadros sentando las bases para un acercamiento simbólico y una comprensión del sentido iconográfico de la representación del espacio sideral y del encuentro con el infinito.

3.1 Cuerpos celestes[39]: unidad entre el espacio sideral y la tierra

19 En una entrevista con la escritora Beatriz Espejo, Tamayo evocó sus intereses plásticos respecto a las representaciones del hombre ante el infinito:

> Me interesan los problemas de las composiciones, los contornos y las luces [...] No intento profundizar literariamente. Pinto a un hombre frente al infinito. Nada más. No hay sentidos secundarios ni trato de resolver problemas metafísicos. Simplemente mi personaje está frente al infinito y no quiere decir nada más[40].

20 La naturaleza del color en el espacio plástico de *Cuerpos celestes*[41], cuadro semejante estilística y cromáticamente a *Cataclismo* (1946), destaca por una luminancia generadora de perspectiva y de movimiento. *Cuerpos celestes*[42] nos permite comprender la prioridad que el pintor confiere a los problemas de carácter plástico para expresar con

simplicidad la representación del referente figurativo. Atendiendo a la sintaxis visual del cuadro, observamos que en el segmento superior predomina una asociación cromática de azul y negro (con tonalidades ocres) como figuración de un universo dinamizado por la trayectoria de cometas y la presencia de estrellas formando una constelación. Esta combinación cromática se distingue por la presencia de un contraste cualitativo o de efecto luminoso-apagado, caracterizado por la oposición entre un color luminoso y otro apagado y sin resplandor[43]. Esto se constata en el doble efecto espacial del azul: por una parte, paralizado por el negro[44] y, por otra, iluminado por la presencia de trazados de un blanco mezclado con rojo y ocre. Así, la estructura espacio-temporal del segmento superior de la imagen, de tonalidad fría, se caracteriza por un dinamismo producido por un contraste cromático y por las líneas de fuga: el paso de nueve cometas[45] constituidos por la mezcla de blanco, rojo (sensación de lejanía y de velocidad) y ocre (impresión de cercanía), de entre los cuales cuatro se proyectan hacia el espectador del cuadro (más allá de la imagen) creando una perspectiva invertida y aludiendo a la «cuarta dimensión» antedicha. Los segmentos laterales y el inferior realzan la organización espacio-temporal antes descrita. En el lado inferior izquierdo despunta una ladera montañosa en verde y rojo, dos colores cuya simbología, de acuerdo con Juan Eduardo Cirlot, alude a la vegetación y a la muerte, así como a la sangre y a la sublimación[46], respectivamente. Asimismo, remiten a un pasado prehispánico al ser los colores decorativos de las serpientes de Teotihuacán. Del lado derecho encontramos el perfil de una figuración humana en negro que tiene una doble importancia: por un lado, envía de nuevo a la antigüedad precolombina, específicamente al arte olmeca, en donde las representaciones humanas tienen rasgos negroides y formas ya sea afrutadas, felinas o geométricas, inventando seres semihumanos (como los hombres-máscara o los hombres-animal)[47]; por otro lado, la figura humana tiene una relevancia cromática, pues el negro con matices ocres y grises se vincula a la tierra[48], y la boca, la mano y los ojos en rojo, siguen de manera absorta el movimiento del paisaje sideral. En este sentido, siguiendo la línea de la tradición olmeca, podemos hablar de un carácter dual en la representación humana: una, la del hombre-tierra, la otra, la del hombre-cosmos.

21 La interacción entre el rojo y el negro tiene un papel determinante en la organización espacio-temporal y en la construcción del sentido iconográfico del cuadro. Siguiendo a Cirlot, una de las cargas simbólicas que destaca en el rojo se encuentra en su capacidad de añadir vivacidad y ardor a los sentidos, tal como se observa en la figura humana cuyos sentidos interactúan con el fulgor rojizo de los cometas. De igual modo, en la ladera a la izquierda, el rojo emerge con una luminosidad que corresponde con la exaltación de la representación humana y con la fugacidad de los cuerpos celestes. Otro tipo de interacción entre los planos superior e inferior del cuadro se encuentra en el acoplamiento entre el negro y el ocre, el cual produce un vinculo cromático entre el espacio sideral, la tierra y la figuración humana, reforzando una asociación orgánica y mineral entre esos tres elementos. En un plano simbólico, lo anterior se reafirma gracias a la presencia de verde que cubre la ladera, un color asociado a la función perceptiva y a la vez puente cromático entre el negro (tierra) y al rojo (sangre, vida animal). La organicidad y la mineralidad presentes en el sentido iconográfico de *Cuerpos celestes* refiere, finalmente, a la correspondencia entre el ser terrestre y la naturaleza cósmica: la vida contenida en un infinito animado por trayectorias de cuerpos siderales y relaciones gravitacionales, tan familiar como inhóspito para los sentidos humanos. De esta manera, Tamayo establece una transfiguración entre el espacio cósmico y la

pintura: «En la pintura de Tamayo las formas y las figuras no están en el espacio: son el espacio, lo forman, lo conforman [...] La pintura es como un doble universo: no su símbolo sino su proyección en la tela[49]». Si una parte del universo presente en *Cuerpos celestes* se despliega en su carácter orgánico y mineral, su otra parte se desdobla en el semblante del hombre-cosmos, ratificando que la presencia humana ocupa un lugar crucial en las representaciones siderales del pintor.

3.2 El hombre[50]: un puente en ascenso hacia el cosmos

22 En su discurso de ingreso al Colegio Nacional, Tamayo expresó: «Mi pintura está habitada por las formas de nuestro mundo visible y, como centro de ellas, por el hombre[51]». A la luz de este comentario, el mural *El hombre* adquiere un cariz particular. Mediante la lectura de la sintaxis visual podemos enumerar los elementos que intervienen en la imagen: se trata de una composición constituida por dos segmentos dominantes, el fondo celeste (superior) y el cuerpo humano (medio-inferior), este último proyectado en una perspectiva paralela cuya profundidad de campo obedece a un orden ascendente, un tipo de perspectiva que se insinúa en *Ritmo obrero* (1935) y que alcanza su plenitud en *Perro ladrando a la luna* (1942) o aún más en *Mujeres alcanzando la luna* (1946). En la parte superior, este mural se compone de trazos constelares en un cielo nocturno creado por la asociación de azul añil, negro y blanco; en el plano intermedio e inferior, domina la presencia de una figuración humana que surge de la tierra elevándose hacia el cosmos; finalmente, en el segmento inferior destaca la aparición de un perro que roe un hueso en el interior de una circunferencia terrestre.

23 La representación humana tuvo variaciones importantes en la pintura de Tamayo, sobre todo considerando las formas realistas en cuadros como *Autorretrato (cabeza de muchacho)* (1931) o *Niña bonita* (1937). Sin embargo, en sus obras de las décadas cuarenta y cincuenta se nota la influencia de la geometría cezanniana y braquiana, plena en contornos quebrados y planos afacetados en los personajes[52], tal como se observa en la ya citada *Mujeres alcanzando la luna*, en *Terror cósmico* (1954) o precisamente en *El hombre*, que destaca por su planteamiento espacio-temporal: la asociación cromática confluye con el sentido de la composición[53], de manera que la representación de la figura humana procura una resonancia que amplifica y da profundidad al espacio sideral. Esto adquiere relevancia tanto en el plano simbólico como en el plano de la «percepción psicofísica del color»[54]. Por medio de una lectura en orden ascendente, a partir de la izquierda del segmento inferior, vemos dos componentes vinculados simbólicamente a la tierra: la presencia de un perro en negro (emblema de la fidelidad y asociado a la resurrección)[55] cuyas patas se encuentran enraizadas al cimiento terrestre, y el hueso en blanco, símbolo de la vida reducida al estado de germen[56]. Ambos elementos refuerzan el carácter biológico, vital y germinal del segmento inferior del cuadro, el cual tiene continuidad a través de la figura humana que ocupa el mismo plano y la parte media. Esta figura, cuyas piernas se encuentran igualmente enraizadas y fijas a la tierra, se impulsa por un efecto de contrapicado y emplea su fuerza volumétrica[57] para elevarse hacia el cosmos, convirtiéndose en un cuerpo escindido en dos partes: una, la base inferior en donde el rojo se vincula a la vida animal y a la sublimación[58], pero también a la fuerza acumulada[59]; la otra, con el torso, los brazos y la cabeza en donde el negro pierde su carácter acromático para convertirse en una fuerza psicofísica que expresa tanto una grandeza solemne como un poder despótico[60]. El negro en el segmento medio es también un punto de enlace entre el rojo

del cuerpo humano y el azul del espacio sideral, dos colores cuya contraposición es más fuerte que cualquier otro contraste entre colores puros y cuyo efecto dinámico, tanto pasivo como activo[61], incrementa la sensación de amplitud y de profundidad en el cuadro.

24 El impulso de la figuración humana nos lleva al último segmento dominado por el azul (color frío, asociado al pensamiento)[62], en donde el espacio no es vacío total pues delata la conexión de lo superior y lo inferior[63] mediante el brillo geométrico de las constelaciones. En esta parte del cuadro prepondera un efecto dinámico llevado por el vínculo entre azul y negro, ambos encauzando una fuerza ascensional[64] en donde los astros de la oscuridad sideral encarnan el deseo absoluto del personaje animado «por una especie de vibración cósmica [...][65]». Así, se acentúa la percepción psicofísica relativa a la conciencia de sí mismo, a la propia finitud individual y al universalismo como propósito del ser humano: «El hombre, antes que un ser, es un proyecto. Sus actividades más plenas son la promesa de la realización de ese proyecto que encierra su naturaleza, el conjunto de sus potencialidades[66]». Este cuadro es un ejemplo en donde Tamayo concilia su visión humanista y universal del arte, lo cual da vida a su noción de esencia plástica. Aquí, la universalidad del hombre es representada por el anhelo de un ciclo vital entre dos mundos, uno terrestre y germinal, el otro cósmico y mineral, un ciclo en donde el humano vive el proceso de sus aspiraciones y transformaciones como parte de la mutabilidad del cosmos.

3.3 El astrónomo[67]: la contemplación como proceso de transmutación

25 Hemos comentado que la coloración en el imaginario de Tamayo se constituyó por dos razones: por el contacto con los colores empleados por los pueblos de México (el ocre, el blanco y el azul), y por la experiencia de colores más brillantes que Tamayo encontró durante su infancia en las frutas del mercado La Merced (el rojo, y en menor medida el verde y el amarillo). Hacia la década de los años cincuenta, el pintor exploró asociaciones de colores más sobrias mediante el uso de una paleta limitada para privilegiar las posibilidades tonales[68], consolidando una vertiente que derivaría (especialmente hacia los años sesenta y setenta) en representaciones de carácter monocromático, como en *Sandias de blanco* (1956) o en *Eclipse total* (1967), sólo por citar dos ejemplos. Así, Tamayo definiría su zócalo cromático gracias al empleo de un color capaz de modificar la tonalidad y de crear nuevos matices y efectos simultáneos de contrastes[69]: «El supercolor es el gris por la sencilla razón de que cambia con cualquier otro color[70]». En el caso de Tamayo, el gris nunca había revelado tantas entonaciones y modulaciones[71] para iluminar u oscurecer el mundo representado; este color, que desde una perspectiva psicofísica se vincula a la percepción[72], se conecta con el azul para establecer la base cromática (azul grisáceo o gris azulado) que define el tercer cuadro, *El astrónomo*. Para adentrarnos en esta obra de naturaleza surrealista es necesario poner de relieve la perspectiva de Tamayo respecto al punto de partida de la creación y de la composición plástica:

> ¿Cómo producir el equivalente justo de lo que vemos? ¿Cómo testimoniar esos otros mundos que subyacen en el nuestro, que son inseparables de él pero tal vez invisibles para la mayoría de los hombres? Con frecuencia se habla del mundo de un pintor. Yo creo que ese mundo es un mundo de todos, extraído de la realidad, pero sentido y revelado por primera vez por el pintor[73].

26 En *El astrónomo*, Tamayo nos revela la realidad del asombro palpitante del humano frente al cosmos que lo rodea. La sintaxis visual de este cuadro nos muestra una figuración humana que domina los segmentos superior, medio e inferior. En este encontramos una superficie azul con sutiles geometrías constelares y, posada en ella, la mano en negro de la figura humana. En el segmento medio se presenta el fondo sideral en un negro matizado con suaves asociaciones de gris, blanco y azul, en donde prefiguran más trazos constelares (en tenues relieves cubistas) y algunos cuerpos celestes que circundan la predominante representación humana, cuyo cuerpo se divide cromáticamente: la ya mencionada mano en negro, el torso y el brazo derecho en gris acompañado en su interior por un azul sobre una base de gris y negro, y finalmente el brazo izquierdo, el cuello y la cabeza (con una expresión de asombro) en un azul luminoso y dinámico impulsado por una base de blanco y gris. Por último, en el segmento superior, sobresale la presencia de un espacio sideral que cierne la parte superior del cuerpo humano siguiendo la misma asociación cromática precedente. De esta manera, observamos que la constante en la sintaxis visual de *El astrónomo* se basa en la presencia de un contraste simultáneo en donde la composición asociativa entre gris, azul, negro y blanco, es un gradiente que actúa en la estructura espacio-temporal del cuadro, creando un espacio sideral sustentado en la expansión y en el equilibrio del color[74]. Cabe decir que la simplificación cromática de la amplitud y de la profundidad del cosmos es un ejemplo de lo que Tamayo concibió en su idea de esencia plástica, misma que es visible en otras atmósferas concomitantes, como en *Amantes contemplando la luna* (1950), *Noche de misterio* (1957), en el ya mencionado *Eclipse total* (1967) o *Eclipse* (1980), que rememoran a su vez algunos ambientes espirituales del expresionista abstracto Mark Rothko, como en *No. 61 (Rust and Blue)* (1953) o *Untitled (Green on Blue)* (1968).

27 Si bien los colores que configuran *El astrónomo* siguen un patrón simbólico similar al de los dos cuadros precedentes, su composición cromática ofrece pautas para comprender un sentido iconográfico diferente. Así, el azul (pensamiento)[75], los acromáticos blanco (espiritualidad y síntesis de lo distinto)[76] y negro (hermetismo)[77] que originan al gris (percepción)[78] se asocian cromática y simbólicamente para dar paso a la transfiguración del cuerpo humano en el cosmos que lo contiene[79]. El enlace entre la mano derecha y el espacio sideral en negro refiere al esfuerzo humano por descifrar lo inescrutable; el torso es una zona intermedia que advierte y percibe la presencia del cosmos mediante la asociación del gris, del azul y del negro; la cabeza, el cuello y el antebrazo izquierdo se corresponden con el espacio que los rodea mediante el blanco que, como elemento luminoso[80], extrae al azul de su profundidad para proyectar dinámicamente el apogeo de una transmutación de orden espiritual[81] (blanco) e intelectual (azul) bajo una iluminación que suscita un sentimiento de quietud y de nostalgia[82]. En este cuadro, la representación del hombre es más simbólica que real y más espiritual que concreta[83], creando un cuerpo desarticulado cuyo espacio psicológico[84] es absorbido por el color y consumido por el caos sideral: «Si antes era el centro del universo, ahora [el hombre] se ve de repente desahuciado, desplazado, dislocado, arrebatado por un torbellino de elementos»[85]. La metáfora que habita en *El astrónomo* nos habla sobre la contemplación del cosmos y su poder evocador: al observar el espacio sideral, el humano abre la puerta de su espacio interior, tratando de ser consciente de que ambos mundos comparten una naturaleza caótica e insondable.

Conclusión

28 En la pintura de Tamayo, las representaciones del espacio sideral se constituyen por medio de terrenos pictóricos alimentados por modulaciones cromáticas tanto del México antiguo como del moderno, y también por otro tipo de coloraciones y exploraciones plásticas ligadas a la simplicidad de la expresión iconográfica. El análisis de la sintaxis visual, de la estructura espacio-temporal y del sentido simbólico e iconográfico de *Cuerpos celestes*, *El hombre* y *El astrónomo*, nos ofreció pautas para comprender la manera en la que el pintor brindó su voz al vínculo entre el cosmos y el humano en cuanto que referentes figurativos. En el primer caso, observamos una composición que nos expresa la unidad entre el espacio sideral y el espacio biológico y germinal de la tierra; en el segundo, encontramos la representación del cosmos como depositario de la aspiración ascensional del hombre; finalmente, en el tercero, advertimos el papel activo de la contemplación para escudriñar la correlación entre el espacio sideral y el espacio íntimo del humano. La representación de estos temas reafirma la presencia del ideal de Tamayo, el de la esencia plástica, un sentimiento que eslabona lo mexicano y lo universal en una perspectiva humanista con expresiones plásticas más poéticas que ideológicas:

> Creamos mundos, y esos mundos pueden aspirar a ser autónomos, a ser entendidos por su orden propio y sus propias leyes, pero nunca dejan de ser metáforas de nuestra realidad [...]. La pintura obedece a ese modo de sensibilidad o pensamiento que llamamos poético, por contraposición al que podemos designar ideológico[86].

29 Para nutrir y dar continuidad a la idea de esencia plástica, Tamayo se apoyó en representaciones cósmicas que resuenan en grados más íntimos y sensibles con el fin de acceder a lo que Octavio Paz llamó la realidad de las sensaciones, es decir, una realidad sustentada en la percepción y en la emoción de lo cotidiano: «La traducción sensible del mundo es una transmutación [...]. En Tamayo, el simbolismo no es abstracto: su mundo es la vida cotidiana...[87]». La transposición de lo cotidiano en la representación del cosmos opera a través de una técnica de simplificación de los elementos de la sintaxis visual y de la composición cromática, un proceso que crea armonías y correspondencias entre la perspectiva producida por la forma y por el color. Esto ofrece un dinamismo simbólico e iconográfico a las representaciones humanas y cósmicas, y abre otras brechas a explorar considerando la relación entre ambos referentes figurativos, como ocurre en la contemplación de paisajes estelares en *El hombre ante el infinito* (1950), *Hombre frente al infinito* (1971) o *La gran galaxia* (1978), en donde Tamayo nos revela «[...] la doble condición del hombre: su atroz realidad y, simultáneamente, su no menos atroz irrealidad[88]». En los cuadros analizados, el sentimiento de lo cotidiano trasciende mediante la transformación plástica de un referente figurativo que, asociado al anhelo universalista del pintor, emerge como ese íntimo lugar en donde resplandece el nacimiento de la vida y el curso tenaz de sus ciclos: el espacio sideral.

BIBLIOGRAFÍA

Acha, Juan, 1974, «Tamayo: forma, color y espacio», *Plural*, n° 37, pp. 28-33.

Alba, Víctor, 1956, *Coloquios de Coyoacán con Rufino Tamayo*, vol. 4 de Colección Panoramas, México, B. Costa-Amic.

Amador Bech, Julio, «Figuras y narrativas míticas de lo indígena prehispánico en el mural Dualidad de Rufino Tamayo», *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, año LVI, 213, septiembre-diciembre 2011, pp. 93-124.

Ávila Jiménez, Norma, 2012, «Rufino Tamayo y la tecnología espacial», L*a Jornada*, <https://www.jornada.com.mx/2002/06/17/cien-avila.html>, consultado el 12 de junio de 2021.

Ávila Jiménez, Norma, 2010, *El arte cósmico de Tamayo*, México, Editorial Praxis.

Cirlot, Juan Eduardo, 1992, *Diccionario de símbolos*, España, Editorial Labor [1968].

Eder, Rita, 1997, «El espacio y la posguerra en la obra de Rufino Tamayo», Olea, Oscar (ed.), *Arte y Espacio (XIX Coloquio Internacional de Historia del Arte)*, México, UNAM, pp. 237-254.

Espejo, Beatriz, 2014, «La ruta de Rufino Tamayo», *Revista de la Universidad de México*, 121, pp. 57-60.

Galindo Trejo, Jesús, 2009, «La Astronomía prehispánica como expresión de las nociones de espacio y tiempo en Mesoamérica», *Ciencias. UNAM*, n° 95, pp. 67-71.

Galindo Trejo, Jesús, 1991, «La astronomía en el pasado prehispánico de México», *Revista de la Universidad de México*, 486, pp. 37-41.

González Casanova, Manuel, 1968, «Tamayo: sobre el oficio de pintor», *Revista de la Universidad de México*, 5, enero, pp. 11-13.

Hoving, Kirsten A., 2002, «Jackson Pollock's "Galaxy": Outer Space and Artist's Space in Pollock's Cosmic Paintings», *American Art*, Spring, vol. 16, 1, pp. 82-93.

Itten, Johannes, 1975, *Arte del color: aproximación subjetiva y descripción objetiva del arte. Edición abreviada*, París, Editorial Bouret [1970].

Lassaigne, Jacques, 1982, *Rufino Tamayo*, Lassaigne, Jacques y Paz, Octavio (eds.), Barcelona, Ediciones Polígrafa.

Manrique, Jorge Alberto, 2000, «El último de los clásicos», *Arte y artistas mexicanos del siglo XX*, México, UNAM, pp. 84-95.

Manrique, Jorge Luis, 1986, «Las contracorrientes de la pintura mexicana», *El nacionalismo y el arte mexicano (IX Coloquio Historia del Arte)*, México, UNAM, pp. 259-270.

Pawlik, Johannes, 1996, *Teoría del color*, traducido al español por Carlos Fortea, España, Ediciones Paidós [1969].

Paz, Octavio, 1994, «Tamayo en la pintura mexicana», *Los privilegios de la vista II. Arte en México. Obras completas. Tomo 7*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 257-264.

Paz, Octavio, 1982a, «Tamayo en la pintura mexicana», *Las peras del olmo*, México, Seix Barral, p. 191-207 [1957].

Paz, Octavio, 1982b, *Rufino Tamayo*, Lassaigne, Jacques y Paz, Octavio (eds.), Barcelona, Ediciones Polígrafa.

Suckaer, Ingrid, 2008, «Tamayo reinterpretado, invitación a renovar la mirada sobre la obra del pintor», *La Jornada*, <https://www.jornada.com.mx/2008/01/03/index.php?section=cultura&article=a05n1cul>, consultado el 10 de junio de 2021.

Tamayo, Rufino, 2013, *Discurso de ingreso (21 de mayo de 1991)*, México, El Colegio Nacional.

Tamayo, Rufino, 1980, «Mi lenguaje: la pintura», Revista de la Universidad de México, 5-6, pp. 1-7.

Tamayo, Rufino, 1967, «Discusiones», *Revista de la Universidad de México*, vol. 21, 8, p. 33.

Tibol, Raquel, 1988, «Tránsito de Tamayo hacia las fuentes», *Revista de la Universidad de México*, 451, agosto, pp. 25-28.

Tibol, Raquel, 1986, «Rufino Tamayo, grabador», *Revista de la Universidad de México*, 431, diciembre, pp. 28-32.

Torres Arroyo, Ana María, 2006, «Rufino Tamayo: ¿Un pintor de ruptura?», *Decires, Revista del Centro de Enseñanza para Extranjeros*, vol. 8, pp. 9-21.

Villafañe, Justo, y Mínguez, Norberto, 2002, *Principios de teoría general de la imagen*, Madrid, Ediciones Pirámide [1996].

ANEXOS

Escala de iconicidad para la imagen fija-aislada (Villafañe y Mínguez 2002, p. 41).

G.I *	Nivel de realidad	Criterio de adscripción	Ejemplo
11	Imagen natural.	Restablece todas las propiedades del objeto.	Cualquier percepción de la realidad sin más mediación que las variables físicas del estímulo.
10	Modelo tridimensional a escala.	Restablece todas las propiedades estructurales del objeto. Existe identificación pero no identidad.	La Venus de Milo.
9	Imágenes de registro estereoscópico.	Restablece la forma y posición de los objetos emisores de radiación presentes en el espacio.	Un holograma.
8	Fotografía en color.	Cuando el grado de evolución de la imagen está equiparado al poder resolutivo del ojo medio.	Fotografía en la que un círculo de un metro de diámetro situado a mil metros, sea visto como un punto.
7	Fotografía en blanco y negro.	Igual que el anterior.	Igual que el anterior omitiendo el color.

6	Pintura realista.	Restablece razonablemente las relaciones espaciales en un plano bidimensional.	*Las Meninas* de Velázquez.
5	Representación figurativa no realista.	Aún se produce la identificación, pero las relaciones espaciales están alteradas.	*Guernica* de Picasso. Una caricatura.
4	Pictogramas.	Todas las características sensibles, excepto la forma estructural, están abstraídas.	Siluetas. Monigotes infantiles.
3	Esquemas motivados.	Todas las características sensibles están abstraídas. Sólo restablecen las relaciones orgánicas.	Organigramas. Planos.
2	Esquemas arbitrarios.	No presentan características sensibles. Las relaciones de dependencia entre sus elementos no siguen ningún criterio lógico.	La señal de "ceda el paso".
1	Representación no figurativa.	Tienen abstraídas todas las propiedades sensibles y de relación.	Una obra de Miró.

* G. I.: Grados de iconicidad

NOTAS

1. Algunos de los centros astronómicos en México son: la Plaza de la estela de los dos glifos y la Cueva astronómica, ambos en Xochicalco (al sudoeste de Cuernavaca, Morelos), el Caracol en Chichen Itzá, la Cueva astronómica de Teotihuacán, el Edificio circular de Mayapán (la última gran ciudad maya antes de la llegada de los españoles), y el Observatorio cenital del Edificio P de Monte Albán, Oaxaca.

2. Las siguientes son las equivalencias mencionadas por Galindo Trejo: la constelación *Mamalhuaztli* (el palo que enciende el fuego por fricción) podría corresponder al cinturón de Orión, la constelación *Citlaxonecuilli* (bastón con muescas ofrecido en sacrificios) se puede asociar con la Osa Menor, la deidad *Tezcatlipoca* (el espejo humeante, vinculado con la noche y con el jaguar) con la Osa Mayor, y la diosa *Citlalicue* (la de la falda de estrellas, creadora de los demás dioses) y *Mixcoatl* (serpiente de nubes, dios de la cacería) con la Vía Láctea.

3. Galindo Trejo 2009, p. 71.

4. Libro publicado originalmente en alemán, *Theorie der Farbe* (1969). El presente artículo se apoya en la versión en español de 1996.

5. Como en el caso anterior, ese estudio fue publicado originalmente en alemán bajo el título *Kunst der Farbe. Studienausgabe*, en 1970. Este trabajo utilizará la versión en español publicada en 1975.

6. El muralismo y el movimiento de la Escuela Mexicana de Pintura, esta última concentrada en la pintura de caballete, se inspiraron en la fuente sociopolítica posterior a la revolución de 1910. Ambos movimientos plantearon la rehabilitación identitaria de México por medio de un realismo social y de la expresión costumbrista del mundo indígena y de la geografía mexicana. Algunos

representantes de la Escuela Mexicana de Pintura son: Saturnino Herrán, Gerardo Murillo (Dr. Atl), Francisco Goitia, Pablo O'Higgins, María Izquierdo, Frida Kahlo, entre otros.

7. Tamayo 1980, p. 2.

8. *Ibid*, p. 6.

9. Esta galería fue un punto neurálgico para la difusión y el mercado del arte moderno. En 1932, organizó la primera exposición sobre el surrealismo en América, mostrando obras de Dalí, Ernst, Picasso, entre otros.

10. *Ibid*.

11. Tamayo aceptó «su origen indígena pues esta identidad le otorgaba cierto prestigio en el extranjero, con lo cual no pretendía representar al indio sino serlo y al mismo tiempo se presentaba como el indio actual, contemporáneo y vanguardista»: Torres Arroyo 2006, p. 10.

12. Ver Manrique, pp. 84-95.

13. Manrique 1986, p. 261.

14. Para Octavio Paz, otros exponentes de este movimiento de ruptura y continuidad son: Agustín Lazo, Jesús Reyes, Julio Castellanos, Carlos Orozco Romero, María Izquierdo, Frida Kahlo, entre otros.

15. Paz 1982a, p. 197.

16. Tamayo 1980, p. 6.

17. Paz 1982b, p. 8.

18. Alba 1956, p. 57.

19. González Casanova 1968, p. 12.

20. Tamayo 2013, p. 21.

21. Tamayo 1967, p. 33.

22. Manuel González Casanova (1934-2012), director de cine mexicano, autor del documental *Tamayo* (1967).

23. González Casanova 1968, p. 12.

24. Tamayo 2013, p. 22.

25. *Ibid*, p. 19.

26. «¿Cuáles son los colores que usa la gente de un país pobre, como el nuestro? Los más baratos, los que están hechos a base de cal, los tonos de la tierra. Eso por una razón económica o estética, matiza e ilumina nuestras calles. Frente a esos colores mezclados y matizados que vi desde chico opongo otros: los más vivos, rabiosos, brillantes que contemplé en las frutas de mi infancia»: Tamayo 1980, p. 7.

27. Tibol 1986, p. 28.

28. Saavedra en Suckaer 2008, § 5.

29. Ávila Jiménez 2012, § 2.

30. Eder 1997, p. 240.

31. «[...] la idea de lo diagonal o lo oblicuo como representación de la cuarta dimensión está presente en algunas obras de Tamayo y guarda relación con estas diagonales dinámicas como alusión al universo en movimiento»: *Ibid*, p. 244.

32. Con este título Joan Miró nombró una serie de 23 pequeños cuadros elaborados de 1940 a 1941. En esta serie, Miró se consagra a la representación surrealista del cosmos y de mapas estelares.

33. Ver Hoving, pp. 82-93.

34. Ver Amador Bech, pp. 93-124.

35. Ver Ávila Jiménez, Norma, 2010, *El arte cósmico de Tamayo*, México, Editorial Praxis. En su libro, la autora aborda las representaciones del cosmos en la pintura de Tamayo por la vía de la ciencia y de la astronomía.

36. Villafañe y Mínguez 2002, p. 31.

37. La «escala de iconicidad» comprende 11 niveles que van desde el plano más abstracto con la «representación no figurativa» hasta el grado de la mímesis total con la categoría de «imagen natural». Ver cuadro en anexo.

38. *Ibid*, p. 41.

39. Rufino Tamayo, *Cuerpos celestes*, 1946. Óleo y arena sobre tela. Colección Peggy Guggenheim Collection, Venecia, Italia. Se solicitaron los derechos de autor a los herederos de la obra de Rufino Tamayo a través de la agencia intermediaria Adagp. Sin embargo, estos fueron restringidos para su uso en este trabajo. Se invita al lector a ver las pinturas en la la página de la Fundación Olga y Rufino Tamayo, A.C.: https://www.rufinotamayo.org.mx/wp/tamayo/fundacion-olga-y-rufino-tamayo/

40. Espejo 2014, p. 60.

41. Este cuadro fue parte de la exposición documental *La danza del universo*, que preparó el *Groupe de liaison pour l'action culturelle scientifique* para Francia, Suiza, España y otros países, en donde se abordó la interrelación entre el arte y la ciencia, así como el discurso de lo grande y lo pequeño en la infinitud. (Tibol 1988, p. 28).

42. Caracterizado por formas primitivistas, este cuadro encuentra ligeras reminiscencias con otros cuadros del pintor, como *El encantador de pájaros* (1945), *Eclipse total* (1946), *Hombre, luna y estrellas* (1950) e incluso *Músicas dormidas* (1950).

43. Itten 1975, p. 55.

44. *Ibid*, p. 56.

45. Este fenómeno es reforzado por el efecto especial creado por el negro: «Colocados sobre un fondo negro, todos los tonos claros avanzan más o menos según su grado de claridad». (*Ibid*, p. 78).

46. Cirlot 1992, p. 136.

47. Tibol 1988, p. 28.

48. Cirlot 1992, p. 136.

49. Paz 1982b, pp. 10-11.

50. Rufino Tamayo, *El hombre*, 1953. Vinelita sobre masonite, 5.6 x 4 m. Dallas Museum of Art. Se solicitaron los derechos de autor a los herederos de la obra de Rufino Tamayo a través de la agencia intermediaria Adagp. Sin embargo, estos fueron restringidos para su uso en este trabajo. Se invita al lector a ver las pinturas en la la página de la Fundación Olga y Rufino Tamayo, A.C.: https://www.rufinotamayo.org.mx/wp/tamayo/fundacion-olga-y-rufino-tamayo/

51. Tamayo 2013, p. 22.

52. Acha 1974, p. 30.

53. Paz 1982a, p. 200.

54. El teórico Johannes Pawlik se refiere a una percepción relativa a la impresión subjetiva y anímica mediada por el color, es decir, a una experiencia cromática-emocional. (Pawlik 1996, p. 61).

55. Cirlot 1992, p. 359.

56. *Ibid*, p. 244.

57. Eder 1997, pp. 238-239.

58. Cirlot 1992, p. 138.

59. Pawlik 1996, p. 72.

60. *Ibid*, p. 78.

61. «Desde un punto de vista material y espacial, el rojo es siempre activo y el azul siempre pasivo. Desde un punto de vista espiritual y desmaterializado, el rojo es pasivo y el azul es activo»: Itten 1975, p. 88.

62. Cirlot 1992, p. 136.

63. *Ibid*, p. 144.

64. *Ibid*, p. 136.

65. Paz 1982b, p. 42.
66. Tamayo 2013, p. 19.
67. Rufino Tamayo, *El astrónomo*, 1957. Otro título: *Hombre contemplando el firmamento*. Óleo sobre tela, 101 x 81 cm. Colección privada, cortesía de Mary-Anne Martin. Se solicitaron los derechos de autor a los herederos de la obra de Rufino Tamayo a través de la agencia intermediaria Adagp. Sin embargo, estos fueron restringidos para su uso en este trabajo. Se invita al lector a ver las pinturas en la la página de la Fundación Olga y Rufino Tamayo, A.C.: https://www.rufinotamayo.org.mx/wp/tamayo/fundacion-olga-y-rufino-tamayo/
68. Tamayo 1980, p. 7.
69. Itten 1975, p. 52.
70. Tamayo en Tibol 1986, p. 32.
71. Paz 1982a, p. 206.
72. Pawlik 1996, p. 85.
73. Tamayo 2013, p. 17.
74. Cirlot 1992, p. 136.
75. *Ibid*.
76. *Ibid*, p. 101.
77. Pawlik 1996, p. 78.
78. *Ibid*, p. 85.
79. Un proceso similar aparece en *Terror cósmico* y en *El astrónomo*, ambos cuadros de 1954, pues presentan asociaciones de azul, negro, gris y ocre, creando atmósferas obscuras y densas en las cuales los ángulos cubistas de la figura humana se diluyen en el espacio.
80. *Ibid*, p. 77.
81. Cirlot 1992, p. 101.
82. Itten 1975, p. 84.
83. Tibol 1988, p. 26.
84. Acha 1974, p. 30.
85. Paz 1982b, p. 43.
86. Tamayo 2013, p. 17.
87. Paz 1982b, p. 21.
88. Paz 1982a, p. 201.

RESÚMENES

La observación y la representación del espacio sideral han sido prácticas fundacionales para la cultura mexicana, desde las civilizaciones precolombinas hasta nuestros días. En las artes plásticas del siglo XX en México, dichas prácticas también fueron cruciales para Rufino Tamayo (1899-1991), pintor interesado en las expresiones figurativas del cielo nocturno y del encuentro con el infinito. En esa línea, el objetivo de este trabajo es analizar las relaciones entre la sintaxis visual y el sentido iconográfico en tres cuadros del artista: *Cuerpos celestes* (1946), *El hombre* (1953) y *El astrónomo* (1957). Mediante el análisis, este estudio propone una aproximación a un concepto clave creado por el propio pintor, la esencia plástica, para comprender la visión universalista de Tamayo sobre la pintura y la cultura mexicana.

L'observation et la représentation de l'espace sidéral ont été des pratiques fondatrices pour la culture mexicaine, depuis les civilisations précolombiennes jusqu'à nos jours. Au sein des arts plastiques du XXe siècle au Mexique, ces activités ont également joué un rôle décisif pour Rufino Tamayo (1899-1991), un peintre intéressé par les expressions figuratives du ciel nocturne et de la rencontre avec l'infini. À cet égard, ce travail analyse les rapports entre la syntaxe visuelle et le sens iconographique dans trois tableaux de l'artiste : *Cuerpos celestes* (1946), *El hombre* (1953) et *El astrónomo* (1957). Au moyen de l'analyse, cette étude propose une approche d'un concept clé nommé par le propre peintre, l'essence plastique, pour comprendre la vision universaliste de Tamayo par rapport à la peinture et à la culture mexicaine.

The scrutiny and representation of sidereal space have been foundational practices in the arrangement of Mexican culture, from Pre-Columbian civilizations up until recent times. In 20th Century Mexican plastic arts, such activities were equally crucial to Rufino Tamayo (1899-1991), a painter interested in figurative expressions of the night sky and the encounter with that of the infinite. In consonance with this, the aim of this work is to analyze the relation between visual syntaxis and the iconographic sense in three of the artist's paintings: *Cuerpos celestes* (1946), *El hombre* (1953) y *El astrónomo* (1957). By means of this analysis, this work proposes an approach to a key concept created by the painter himself, plastic essence, in order to understand Tamayo's universalist vision regarding art and Mexican culture.

ÍNDICE

Palabras claves: Tamayo (Rufino), pintura mexicana, siglo XX, representación, espacio sideral, universalismo, esencia plástica
Keywords: Tamayo (Rufino), Mexican paintings, 20th century, representation, sidereal space, universalism, plastic essence
Mots-clés: Tamayo (Rufino), peinture mexicaine, XXe siècle, représentation, espace sidéral, essence plastique, universalisme

AUTOR

ALEJANDRO ADALBERTO MEJÍA GONZÁLEZ

Université de Nîmes
Doctor en Estudios Romances con especialización en estudios Hispánicos e Hispanoamericanos por la Universidad Paul-Valéry Montpellier 3. Su tesis doctoral aborda a tres escritores mexicanos (Sergio Pitol, Esther Seligson y Fabio Morábito) desde el enfoque de los estudios de espacialidad. *Maître de langue* en la Universidad de Nîmes y miembro del IRIEC EA 740. Ejes de investigación: literatura, representación, espacio.
Signature institucional: Univ Paul Valéry Montpellier 3, IRIEC EA 740, F34000, Montpellier, France
adal.mejia.glez[at]gmail.com

Recensions

Reseñas
Recensões
Reviews

Jean-Nicolas Jacques, *La conquête du champ culturel péruvien. Étude sociologique externe de la revue culturelle péruvienne Las Moradas (1947-1949)* | Jean-Nicolas Jacques, *Une révolution culturelle péruvienne : vers une autonomie du champ culturel. Étude sociologique interne de la revue culturelle péruvienne Las Moradas (1947-1949)*

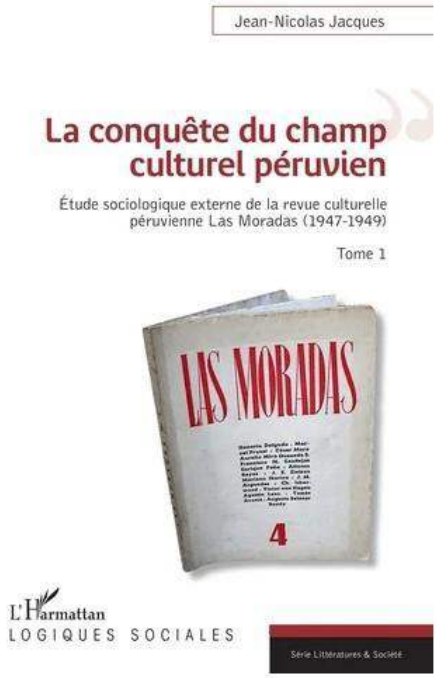
París, L'Harmattan, 2020 | París, L'Harmattan, 2020

Félix Terrones

RÉFÉRENCE

Jean-Nicolas Jacques, *La conquête du champ culturel péruvien. Étude sociologique externe de la revue culturelle péruvienne Las Moradas (1947-1949)*, París, L'Harmattan, 2020, 197 p. (primer volumen). ISBN 978-2-14-014373-1
Jean-Nicolas Jacques, *Une révolution culturelle péruvienne : vers une autonomie du champ culturel. Étude sociologique interne de la revue culturelle péruvienne Las Moradas (1947-1949)*, París, L'Harmattan, 2020, 211 p. (segundo volumen). ISBN 978-2-336-89364-8

1 Pese a su existencia fugaz la revista peruana *Las Moradas* (1947-1949) marcó el campo literario peruano y latinoamericano. La calidad de sus contribuciones, la variedad de sus firmas, así como su vocación internacional la colocaron entre las herederas de revistas como la mítica *Amauta* (1926-1930). Por otro lado, el carácter y la vocación de su director, el poeta Emilio Adolfo Westphalen, imprimieron un sello singular a la revista publicada en Lima a lo largo de ocho números. En efecto, Westphalen se rodeó de un grupo de artistas e intelectuales contemporáneos de diversas orientaciones, pero con objetivos convergentes, para interrogar y dialogar con la cultura contemporánea. De este modo, las traducciones de autores europeos, junto con los artículos de divulgación y de debate, según Jean-Nicolas Jacques, habrían contribuido a la "modernización" del campo cultural peruano en un contexto sociohistórico y político singular, el del gobierno de José Luis Bustamante y Rivero (1945-1948).



2 Lo primero que se debe señalar es el carácter precursor del estudio de Jean-Nicolas Jacques. Compuesto de dos volúmenes, plantea una reflexión acerca de la revista *Las Moradas* y su tiempo, no solo literario sino también cultural y político. Al margen de algunos artículos académicos mencionados por Jacques, hasta ahora nadie se había detenido de manera exhaustiva y analítica en el caso de la revista *Las Moradas* y el lugar que cumplió en la sociedad limeña y peruana de su tiempo. Con este objetivo, Jean-Nicolas Jacques utiliza las herramientas de la sociología de la literatura propuestas por Pierre Bourdieu y Gisèle Sapiro. Del primero, Jacques se sirve de los conceptos relacionados con el campo literario tal y como son definidos en *Les règles de l'art* (1992). Asimismo, le resulta útil el concepto de *skhole* del mismo Bourdieu, definido en *Méditations pascaliennes* (1997) y relacionado con la economía del tiempo libre y su vínculo con el pensamiento. En cuanto a Sapiro le interesa en particular las "redes culturales", tal y como ella las plantea en *Sociologie de la littérature* (2014); en otras palabras, el aspecto relacional de los actores culturales, las estrategias de visibilización que los reunirían o distanciarían. En el segundo tomo del estudio, Jacques se sirve en particular del concepto de "anomia", tal y como lo plantea Jean Duvignaud en su libro, el cual le permitiría en particular discernir el "sentido cultural" que Westphalen entregó a su revista (p. 11, segundo tomo).

3 Como ya lo dije, el primer volumen está dedicado a un estudio sociológico externo de la revista *Las Moradas*. Con este objetivo, Jean-Nicolas Jacques interroga el contexto de aparición de la revista, así como lo interpreta en función de una pugna cultural que habría enfrentado a los artistas de *Las Moradas*, y los que estaban en su órbita, contra las de generaciones precedentes, autores e intelectuales ya consagrados. Así, Jacques

detecta la institucionalización de los artistas indigenistas quienes habrían monopolizado el campo cultural sin permitir no sólo una nueva dinámica en el interior de éste, sino también la necesaria modernización. Siguiendo las ideas de Jacques, los indigenistas consideraban que, frente a la decadencia occidental, la renovación espiritual vendría de América, de parte de los indios y su cultura secularmente preservada. Por eso, ninguno de ellos habría sido sensible a las vanguardias artísticas que habían sacudido Europa durante las primeras décadas del siglo XX. En este marco, la emergencia de la revista *Las Moradas* habría obedecido a un doble propósito no programático, aunque sí consciente: por un lado, se habría tratado de renovar un debate intelectual y artístico anquilosado; por otro, se habría tratado de conquistar un espacio impermeable a influencias foráneas. Esto habría llevado a Emilio Adolfo Westphalen, su director, a buscar rodearse de pintores, arquitectos, filósofos y otros escritores dispuestos a cristalizar y animar contrainstituciones. Precisamente, una de ellas habría sido *Las Moradas*, mientras que las otras dos detectadas por Jacques habrían sido la *Agrupación Espacio* y la Galería *Lima*. Subrayando una comunión estética, antes que una concertación, Jean-Nicolas Jacques se detiene en la forma cómo estas contrainstituciones habrían operado, quiénes fueron sus actores principales y cuáles fueron los principios que reivindicaron.

4 En cuanto al segundo tomo, el objetivo es distinto y a la vez complementario. Es distinto en la medida en que no se trata de analizar las tensiones planteadas en el campo literario peruano por la emergencia de la revista, sino más bien de abordar el contenido de ésta. Así, Jacques lo contrasta con el de otras revistas de aquel entonces, lo cual le permite resaltar la profunda coherencia de *Las Moradas* en cuanto a su propuesta. Esta propuesta se encontraría asentada en la apuesta por lo contemporáneo de *Las Moradas*, la cual se expresaría en tres niveles. El primero serían los dominios de pertenencia al campo artístico; en otras palabras, la vocación abarcadora de la revista que no se restringiría a un arte en particular, como la literatura, sino que abordaría numerosos ámbitos y expresiones estéticos. El segundo correspondería a los movimientos de pensamiento de aquel entonces, el surrealismo y el existencialismo. Por último, el tercero estaría relacionado con los ideales culturales de los campos escolásticos a los que se ataca en perfecta consonancia con su vocación contemporánea: lo Verdadero, lo Bello, la Ciencia, el Bien Ideal. Según Jacques, si Westphalen, y con él todos los actores culturales relacionados con *Las Moradas*, abogaba por una autonomización del campo literario entonces era necesario discutir, polemizar, incluso echar abajo, la creencia en valores culturales clásicos. Es necesario añadir que este segundo tomo, dedicado al contenido de la revista, se detiene particularmente en la discusión acerca del cronista peruano Guamán Poma de Ayala que tuvieron el mismo Emilo Adolfo Westphalen y el historiador Raúl Porras Barrenechea. En este punto, Jacques reincide en el mismo error cometido en buena parte de su estudio; es decir, pierde de vista su argumento central y se detiene en aspectos secundarios a los que desarrolla ampliamente sin justificar lo suficiente.

5 Cabe destacar que para llevar a cabo su estudio Jean-Nicolas Jacques ha consultado diversos tipos de documentos. Dejando de lado la bibliografía teórica (exclusivamente europea) sus fuentes son artículos académicos (como el pionero que Françoise Aubès dedicó a *Las Moradas*), junto con libros dedicados a las vanguardias latinoamericanas y peruanas (el de Luis Rebaza Soraluz es un referente ineludible). Asimismo, Jacques ha tomado en cuenta testimonios, memorias personales, así como ha tenido el cuidado de entrevistar a diversos actores culturales de esas épocas. Pienso en el caso de Fernando

de Szyszlo cuyo testimonio de primera mano es citado en numerosas ocasiones. Ahora bien, Jean-Nicolas Jacques se apoya demasiado en el punto de vista de Szyszlo a quien sigue de manera acrítica, lo cual plantea más de un problema científico pues el reconocido pintor se manifiesta en su calidad de colaborador en *Las Moradas*; por lo tanto, carece de distancia. Dicha distancia crítica debió haber sido propuesta por el estudioso mediante la comparación con otros testimonios coincidentes o no que permitan matizar la *doxa* de Fernando de Szyslo así como también situarla en su contexto de enunciación.

6 De hecho, me parece que esta falta de distancia es el síntoma del gran problema de estudio en general: su falta de objetividad científica, su miopía metodológica que se vale de la teoría francesa para explicar un fenómeno sociocultural —el de la revista *Las Moradas* —peruano y en mayor medida latinoamericano. En otras palabras, lamento que un estudio pionero como el de Jean-Nicolas Jacques caiga en esquematismos como considerar al indigenismo como conservador y/o anacrónico, mientras que el grupo de artistas e intelectuales en la órbita de *Las Moradas* serían quienes habrían alentado la necesaria "modernización", en el sentido más occidental y reducido del término. En este sentido, resulta sintomático, por ejemplo, que Jacques no considere el caso de Gamaliel Churata (1897-1969) escritor adscrito al indigenismo autor de una obra revolucionaria además de inclasificable. Si lo hubiera hecho, el estudioso habría tenido que matizar su perspectiva reductora del indigenismo. También manifiestan la mirada eurocéntrica consideraciones según las cuales el balance del movimiento indigenistas sería desigual pues si, por un lado, habría contribuido a promover la curiosidad por las culturas indígenas; por otro lado, sería en parte responsable de la guerrilla de Sendero Luminoso (p. 85). ¿Por qué culpabilizar al movimiento indigenista de lo que habría de ocurrir décadas después? ¿Cuál es el sentido de imputar una responsabilidad moral y política a un grupo de artistas que buscaron visibilizar problemáticas y urgencias nacionales? La respuesta elucida la falta de comprensión del estudioso para quien el indigenismo se convierte en un anacronismo dentro de un país orientado al progreso.

7 En cualquier caso, el estudio de Jean-Nicolas Jacques invita a la discusión. Hemos tenido que esperar décadas para que por fin aparezca un análisis consagrado a la revista *Las Moradas*. Quizá sea el momento de iniciar un diálogo que permita, precisamente, ponderar el valor de su contribución cultural dentro del campo literario latinoamericano.

Julio Premat, *¿Qué será la vanguardia? Utopías y nostalgias en la literatura contemporánea*

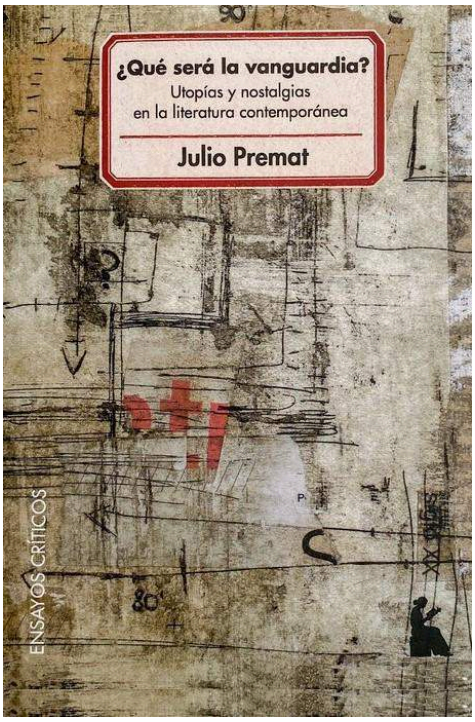
Rosario, Beatriz Viterbo, 2021

Félix Terrones

REFERENCIA

Julio Premat, *¿Qué será la vanguardia? Utopías y nostalgias en la literatura contemporánea*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2021, 236 p. ISBN: 978-950-845-397-6

1 El ensayo *¿Que será la vanguardia? Utopías y nostalgias en la literatura contemporánea* (Beatriz Viterbo, 2021) de Julio Premat representa un punto culminante y una nueva etapa en la reflexión del académico argentino. Quienes nos hemos interesado en su trabajo conocemos la manera en que interroga las «figuras del autor» en el campo literario argentino. Así, autores como Jorge Luis Borges, Ricardo Piglia y, en particular, Juan José Saer han sido abordados en función de sus poéticas y la forma cómo éstas se insertan (o no) en una dinámica orientada a abrirse camino dentro de sus espacios literarios. En este contexto, la reflexión con respecto de la vanguardia no es novedosa, sino que ha representado una etapa cada vez más medular en los estudios o ensayos de Premat. Basta pensar, por ejemplo, en *Héroes sin atributos: figuras de autor en la literatura argentina* (FCE, 2009) un libro donde analiza el caso de un artista tan singular como Macedonio Fernández y lo vanguardista de sus actos como autor, sus *mises en scène* dirían algunos. No obstante, se trata de una nueva etapa ya que por primera vez el académico articula de manera sistemática el caso de figuras señeras (Piglia, Libertella y Aira) con autores más o menos emergentes o consolidados en la escena argentina (Bruzzone, Cabezón Cámara, Chejfec, Katchadjian, Ortiz y Tabarovosky). Así, su reflexión interroga y articula gestos literarios asentados con la escena actual en función de actitudes, reivindicaciones y programas (nunca orgánicos) de talante vanguardista.



2 Partiendo de una paráfrasis de Ricardo Piglia, Julio Premat asienta su objetivo de trabajo. En otras palabras, Premat recuerda que en el seminario *Las tres vanguardias. Saer, Puig, Walsh* (Eterna Cadencia, 2016), Ricardo Piglia planteaba responder a la pregunta *¿qué es la literatura?* con otra: *¿qué será la literatura?* Lo que en principio parece una acrobacia retórica resulta siendo la adición de un inesperado punto de fuga a una interrogante que de otra manera se quedaría sin respuesta. Esa proyección hacia el futuro, además de desestimar la equívoca búsqueda de un absoluto estable e inamovible, permitiría abordar «los alcances, las contradicciones y las marcas históricas del concepto» (p. 10). Julio Premat es consciente de que la categoría de vanguardia se encuentra «desprestigiada», según él por la emergencia de la postmodernidad la cual habría contribuido a convertirla en un anacronismo; sin embargo, rescata precisamente ese desfase actual para marcar las estrategias autorales orientadas a adherir o enarbolar principios, imaginarios y representaciones de talante «vanguardista» para posicionarse; o bien, «ubicarse en un panorama dado de la creación» (p. 19). Siguiendo a Laurent Jenny, Julio Premat subraya la falta de coherencia de esta actitud no tanto como un defecto sino más bien como una muestra de lo que es el accionar de los autores, principal motor de la historia literaria.

3 Después de haber rescatado la vanguardia como término dinámico, delimitación maleable que permitiría abordar el campo de tensiones literario, Julio Premat circunscribe su trabajo a la escena argentina a partir de la década de los noventa. En este periodo, en este espacio, tres autores se habrían constituido en avatares de la vanguardia: Ricardo Piglia (1941-2017), César Aira (1949) y Héctor Libertella (1945-2006). Los tres autores habrían dado forma lecturas y estrategias vanguardistas a la hora de leer la tradición y la historia literaria. Pese a las diferencias que existían entre los tres —diferencias que llegaban a lo personal si pensamos en Piglia y Aira—, todos coincidieron en la forma cómo trabajan con el tiempo, aspecto crucial cuando se trata de gestos vanguardistas: «cada uno de ellos crea dispositivos, mecanismos, escenas en los que el tiempo está repensado, transformado, volviéndose en sí mismo una especie de relato o de dramaturgia de y sobre lo literario» (p. 45). Dicho trabajo, se manifiesta a nivel estético y sociológico (en el sentido de campo propuesto por Pierre Bourdieu) en múltiples niveles: para algunos se trata de una búsqueda utópica, para otros de un anacronismo asumido, en ocasiones es la expresión de una nostalgia, otras la formulación de una melancolía. A partir de los tres autores, las líneas de fuga de la vanguardia se proyectan hacia el presente en autores como Damián Tabaroski, Gabriela Cabezón Cámara, entre otros.

4 Así, la pregunta a partir de la vanguardia y su devenir permitiría un doble y complementario movimiento metodológico: primero, entregaría un acercamiento singular, hasta cierto punto novedoso, a la tradición literaria argentina; después, permitiría proyectar este acercamiento a la literatura actual. La vanguardia, sus múltiples formas, junto con el cuestionamiento acerca de ésta en la escena argentina, no solo expresaría su permanencia a lo largo de las décadas, sino que también acogería movimientos, actitudes, gestos singulares y disímiles. En ese sentido, me parece muy adecuada la elección del género ensayístico para abordar la temática. Lejos del pensamiento dogmático, en una orilla distinta a la necesidad de coherencia científica, la mirada ensayística permite a Julio Premat avanzar en su reflexión de forma dúctil, a la vez que acota mediante casos concretos antes que con conceptos abstractos. Por otro lado, el género ensayístico permite establecer proyecciones y plantear pasarelas entre autores tan heterogéneos como Ricardo Piglia y César Aira o Sergio Chefjec y Gabriela Cabezón Cámara. Finalmente, el ensayo practicado por Julio Premat alterna momentos de reflexión teórica con lecturas concretas de autores que cuentan con una desigual recepción crítica y académica. Por eso, el hecho de que autores como Mario Ortiz se encuentren en el mismo ensayo con otros más consagrados permite contextualizarlos gracias a una mirada sensible e inteligente en un panorama como el argentino.

5 Como para cualquier libro que incita la discusión, la lectura deja abiertas numerosas proyecciones. Sería interesante interrogar la manera en que la vanguardia se manifiesta en autores que viven en el exilio y que desde los márgenes transnacionales negocian con la presencia-ausencia en el campo argentino. Desde luego, pienso en propuestas de corte convencional como la de Andrés Neuman (1977) o Laura Alcoba (1968), quien además escribe en francés, y también en otras más arriesgadas como las de Diego Vecchio (1969) o Ariana Harwicz (1977), solo por dar algunos ejemplos que me son familiares. Desde afuera, los escritores argentinos cuestionan las pertenencias, interrogan los límites, así como los difuminan y dilatan mediante escrituras y gestos que se ubican en la intersección de espacios e idiomas. ¿De qué manera dialogan con la tradición mediante los gestos vanguardistas? ¿Su diálogo con la tradición se

diferenciaría al planteado por autores como Tabarovski, quien vive en Buenos Aires donde ocupa un calculado lugar de contrapoder alternativo en la escena literaria? Sea como fuere, Julio Premat ya está familiarizado con este tipo de figuras de autor pues es especialista en Juan José Saer, un autor que desde un afuera lingüístico y geográfico, pero a la vez inventado, cuestionó las pertenencias a la vez que le entregó un espesor inédito en sus ficciones.

6 Entre los elementos que me han convencido menos en el ensayo, me gustaría señalar el desfase entre el título y el contenido del libro. Mientras que el título anuncia una reflexión dedicada a la «literatura contemporánea», ésta se encuentra antes que nada focalizada en el ámbito argentino. Si bien, en ocasiones el autor hace mención a otros escritores del área latinoamericana —pienso en el caso del peruano y mexicano Mario Bellatín (1960)—, se trata de alusiones demasiado escasas como para poder deducir una especulación más abarcadora. Por otro lado, pese a que el mismo Julio Premat lo señale en una parte del ensayo, escudándose en la arbitrariedad de las elecciones, me parece desproporcionada la presencia de autoras y autores. No se trata de estar en su tiempo y de procurar a cualquier precio el equilibrio de género, sino simplemente de dar espacio a autoras que en un espacio como el argentino han contribuido a complejizar una tradición caracterizada precisamente por su riesgo y cuánto contribuyen en él figuras dejadas de lado por el *establishment* editorial, académico y crítico. Un último aspecto, ya más de orden conceptual, acerca del cual el autor es consciente, es qué tan válido es analizar figuras de autor a partir de la «vanguardia» pues la reflexión precisamente anquilosaría dinámicas, desnaturalizaría rebeldías, vaciaría transgresiones. Lejos de ser una aporía considero que la apertura hacia otros espacios y tradiciones en un contexto de circulaciones como el actual permitiría entender de mejor modo a los autores contemporáneos.

7 *¿Qué será de la vanguardia? Utopías y nostalgias en la literatura contemporánea* es un ensayo equilibrado, sugerente y provocador. Su escritura es transparente, sin ser llana, no elude la indagación teórica y manifiesta una gran sensibilidad para asediar a cada uno de los autores en sus particularidades sin negligir la mirada panorámica. Resulta una evidencia decir que Julio Premat es uno de los críticos latinoamericanos más lúcidos y originales instalados en la academia francesa. Quizá no lo sea tanto constatar la riqueza de su trabajo crítico el cual visto con perspectiva se muestra en constante reinvención, pese a que a la vez siempre dé forma a inquietudes y autores que regresan una y otra vez. Si un autor crea su tradición también es cierto que un lector inventa a sus autores. Julio Premat hace lo propio con grandes figuras como Juan José Saer, Macedonio Fernández o Jorge Luis Borges a las cuales desestabiliza para mejor entenderlas en su complejidad.

Zoraida Carandell, *Lecture de «Poeta en Nueva York» : García Lorca ou la déréliction lyrique*

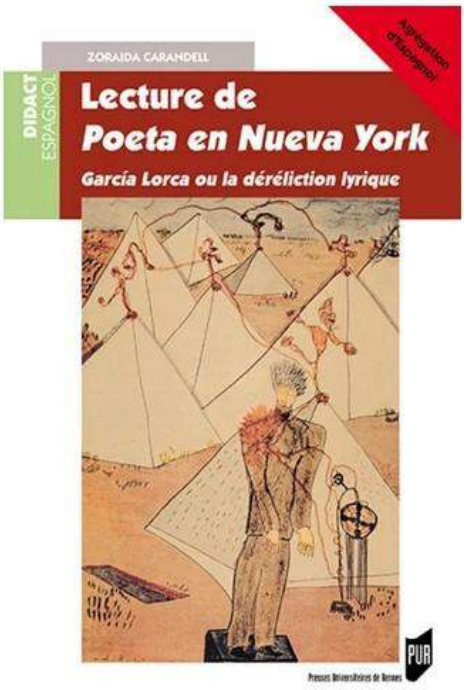
Rennes, Presses Universitaires, 2020

Jorge Chen Sham

REFERENCIA

Zoraida Carandell, *Lecture de «Poeta en Nueva York» : García Lorca ou la déréliction lyrique*, Rennes, Presses Universitaires, 2020, 247 páginas (Collection «Didactique Espagnol»).
ISBN: 9782753581050

1 Después de la monografía de José Antonio Llera que aborda, a partir de una interpretación atenta de algunos poemas, una propuesta hermenéutica para este poemario seminal de García Lorca (2013), el de Zoraida Carandell nos ofrece no solo una visión de conjunto y bien documentada de su significación dentro de las vanguardias españolas, sino también una interpretación rica y pormenorizada de su complejidad textual y estética. Una breve «Introduction» (pp. 9-13) abre el libro como una invitación heurística hacia la absolutización del lenguaje poético y la conciencia de «ese malestar de la cultura», que se impone en la Modernidad occidental desde el punto de vista del sujeto, su angustia y su amargura, que Carandell relaciona con la noción teológica de «déréliction», el desamparo y la carencia surgidas tanto del estado de duelo como de la pérdida de la identidad (p. 11).



2 Dividido en tres partes, el libro posee una gran coherencia estructural y temática. La Primera Parte «Le cycle new-yorkais de Lorca et les Avant-gardes» (pp. 15-72) sitúa el texto dentro de las vanguardias en su sentido más restringido. El Cap. 1 vuelve sobre los avatares editoriales del texto en ese cuerpo bifronte que en la recensión de *Poeta de Nueva York* y de *Tierra y luna* ha enfrentado a los críticos lorquianos (p. 18), hasta la aparición del original manejado por J. Bergamín dentro de unas preocupaciones válidas en el establecimiento del texto y de una crítica genética que aclararían su composición; este debate se plantea también con un recorrido por los libros dedicados a este poemario. El cap. 2 se centra en la «Edad de Plata» y el entorno en el que se escribe su relato de aprendizaje; Carandell subraya estos años de formación madrileña que van de 1919 a 1926 y el impacto del cubismo y del ultraísmo, así como de la poesía pura; para pasar luego entre 1927-1930 a la impronta del surrealismo y el neoromanticismo (p. 31). Recentrar la polémica en torno a Góngora nada más es la base necesaria para abordar la autonomía de la obra de arte y la función que la «deshumanización» orteguiana jugará en esa desrealización o «desfamiliarización» (volviendo a los Formalistas Rusos) que suscita el efecto estético, cuando lo irracional y la idea de la decadencia de la sociedad occidental se hacen palpables en este ciclo neuyorquino, con lo cual amerita pasar al vacío y a la angustia «dans le regard d'un autre déraciné, le "yo" des poèmes» (p. 45). Lo anterior nos conduce al cap. 3, consagrado a la «Crise du sujet lyrique» (pp. 53-72), en donde Carandell hace un recorrido por la voz y la difracción del sujeto en la poesía anterior lorquiana insistiendo en la problematización no tanto de la incomprensión como de la crisis de identidad, cuando el sujeto se confronta a la muerte y la tragedia de la existencia, configurando «un brouillage énonciatif entre le personnage et une figure générique de sujet» (p. 60); de allí, la complejidad y las máscaras que trasviste este sujeto poético en García Lorca y, permeando la cuestión de lo autobiográfico y lo

sentimental en el poemario, terminan por poner en escena la figura del poeta-personaje, órfico y en constante persecución consigo mismo dentro de una experiencia interior que se desborda hacia la métrica y las figuras literarias en el plano del lenguaje poético.

3 La segunda parte con el título de «Le texte-sujet, un dialogue avec soi-même» (pp. 73-155) constituye la parte más compleja del libro. El cap. 4, «Le sujet clivé : énoncé et énonciation» (pp. 75-101), parte de la constatación de que se produce un desdoblamiento entre un sujeto personal en un contexto de alienación en la gran urbe y un sujeto, que yo llamaría «vicario o personificado», porque «assume la narration et la description, et qui est en retrait par rapport à son personnage» (p. 76). Las declaraciones autobiográficas del viaje a New York, que ordenan entre otras la edición de M. C. Millán por ejemplo en una suerte de relato de aprendizaje, deben confrontarse a los poemas inéditos y que el propio poeta no ofrece a la publicación por ser controversiales y un poco escandalosos (p. 80); ahora bien, Carandell analiza el posible núcleo de poemas que lo cohesiona y pone énfasis en estos poemas no publicados pero citados en la conferencia-recital de marras que ofrece el poeta. En tanto hilo conductor, la relevancia de poemas como «Vuelta de paseo», «Calles y sueños» o «Nocturno del hueco» es indiscutible y nos ofrece una arquitectura poética, en donde «l'expérience dérélictoire» (p. 100) desborda en tanto conciencia angustiante, de rechazo y de necesidad de reafirmación. Por eso, el cap. 5, «Les intermittences de la voix» (pp. 103-125), plantea una problematización del sujeto enunciador ante sí mismo y ante el mundo, trayendo Carandell un verso clave de «Paisaje de la multitud que vomita»: «me defiendo con esta mirada» (p. 103). Este expone como estandarte y máscara a la vez, para que las marcas de subjetividad (la presencia del yo) frente a su no-marcación a través de una deixis nocional que responde al grado de conocimiento, de mostración de una realidad apabullante y sórdida, sean aquí ostensibles. Así el Cap. 6, «De l'interlocution au flux de la conscience» (pp. 127-155), procura analizar el fenómeno propio del diálogo bajtiniano y que responde la respuesta ética y situacional comunicativa de toda réplica. Ya sea el discurso citado, ya sea el discurso directo el diálogo, se vuelven formas de una heteroglosia para integrar, en la experiencia del enunciador, otras voces, que Carandell profundiza en el Cap. 7, cuando se dedica a analizar con gran pertinencia «Iglesia abandonada» (pp. 137-155), el cual resurge de esta interpretación como una clave de «dépossession et métamorphose» (p. 140), al tiempo que impone la desfamiliarización en tanto efecto de un poema «deshumanizante» (en el sentido orteguiano también de deformación y de desvinculación) que sorprende y angustia al mismo lector ante el tema de guerra.

4 La tercera parte del libro, con el título de «Le texte-monde», une introspection de l'autre» (pp. 157-220), empieza con una reflexión que, apelando a esa característica vanguardista de la interrelación artística, apela a una nueva unidad estilística y de especificidad poética, como lo es el «cahier d'artiste»; Carandell utiliza otra expresión el «livre d'artiste» (p. 160). Tal concepción le permite ver el poemario como un texto-mundo cuya función en tanto artefacto dibuja una poética de la evasión y de la huida, mientras que a nivel de la enunciación, las relaciones entre el yo y el tú determinan ese deslizamiento progresivo hacia el deseo. Es así como el cap. 8 aborda las cuestiones de «l'adresse lyrique» (p. 164), esos apartes destinados al lector para estudiar estratégicamente poemas como «Tu infancia en Menton» o los «Poemas del Lago Eden Mills», en donde la complejidad situacional del tú conduce a un cuestionamiento sobre la identidad y las desilusiones amorosas (p. 173), para culminar en la exultante «Oda a

Walt Whitman». En este último, García Lorca se acerca y se aproxima a un diálogo personal y creativo con una presencia carnal que patentiza en su discurso poético, con todos los matices que tiene este adjetivo (p. 185). No podría faltar en este libro un capítulo dedicado al espacio de la ciudad, lo hace Carandell en este sugestivo Cap. 9, «Métaphysique de l'objet» (pp. 187-220), en donde la interrelación artística cobra matices en el sistema semiótico del sujeto / objeto en tanto realidad transformada por el lenguaje poético (el término es de Ortega y Gasset a propósito de la deshumanización del arte). Primero aborda un poema como «1910» con esa «insistance sur le regard» (p. 189) que trata de aglutinar y enumerar imágenes, sensaciones y observaciones, unas enumeraciones caóticas, sofocantes, de profusión, que se declinan en una aurora absurda y nada esperanzadora, y se transforman en poemas como «Paisaje» y en «Panorama», en el motor de «un regard impersonnel» et de un «éclatement de la vision» (p. 197). Carandell termina asociando tales técnicas a la impronta de la escritura cinematográfica en tanto el montaje sirve para desestabilizar el ojo y fragmentar la imagen.

5 Unas conclusiones bien perfiladas cierran el libro (pp 221-228) para quien se interese en este texto clave de las vanguardias y cuya fascinación hace que el lector vuelva sobre la autenticidad, la supervivencia y el delirio producidos por un poemario rico y complejo como es *Poeta en Nueva York*.

AUTORES

JORGE CHEN SHAM

Universidad de Costa Rica. Academia Nicaragüense de la Lengua. Academia Norteamericana de la Lengua Española

Martin Nogueira Ramos, *La foi des ancêtres. Chrétiens cachés et catholiques dans la société villageoise japonaise (XVII^{e}-XIX^{e} siècles)*

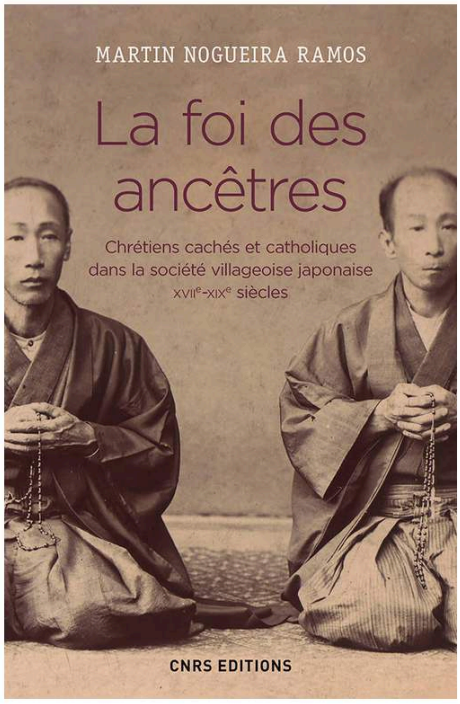
París, CNRS Éditions, 2019

Michel Boeglin

REFERENCIA

Martin Nogueira Ramos, *La foi des ancêtres. Chrétiens cachés et catholiques dans la société villageoise japonaise, XVII^{e}-XIX^{e} siècles*, París, CNRS Éditions, 2019, 32 ilustraciones, 416 p.
ISBN-13 : 978-2271116833

1 El libro de Martin Nogueira Ramos, *La foi des ancêtres. Chrétiens cachés et catholiques dans la société villageoise japonaise. XVII^e^-XIX^e^ siècles* , constituye un fascinante estudio de los «*kakure kirishitan*», o cristianos ocultos en Japón. Una de las muchas originalidades de esta obra, sacada de una tesis de doctorado, es haberse centrado en el periodo posterior a la prohibición del cristianismo a principios del siglo XVII, un periodo poco conocido. En efecto, la historia del catolicismo en Japón suele dividirse en tres tiempos: la evangelización (1549-1614), el martirio y la clandestinidad (1614-1685) y la «resurrección» de la Iglesia de Japón a partir de 1865. El trabajo de Martin Nogueira Ramos viene precisamente a desvelar el trayecto de estas comunidades entre el siglo XVII y el siglo XIX. Y resulta apasionante.



2 La cristianización de Japón se inicia en 1549, con la llegada al archipiélago de Francisco Javier y el exitoso desarrollo de la acción evangelizadora. El viaje inicial del navarro a las Indias orientales era el resultado de un acuerdo entre Paulo III y el rey portugués Juan III para la cristiani-zación de los nuevos territorios asiáticos. La acción misionera en Japón, protagonizada por los jesuitas, conoce un éxito inesperado; a finales del XVI, las órdenes dominica, franciscana y agustina están a su vez presentes en el archipiélago con el mismo objetivo apostólico. A principios del XVII, se estiman en 300 000 los cristianos, cuyo número se debe en gran parte a la conversión de los daimyos, los señores feudales, seguidos por sus súbditos. La mayor parte de los nuevos convertidos se concentran en la isla meridional de Kyūshū, la más abierta al comercio con los europeos en un momento en que Japón padece profundas divisiones políticas.

3 Aunque la conversión al cristianismo afecta solo una ínfima parte de la población japonesa, los misioneros vieron en Japón una tierra prometedora para la evangelización, como lo atestiguan la correspondencia de los jesuitas y las diversas «embajadas» a Europa, la embajada Tenshō (1582-1588) y la Keichō (1613-1617). No obstante, en 1614, este movimiento inicial de conversión se acabó con la prohibición del cristianismo y la expulsión de los misioneros. Y es precisamente el momento en que arranca el estudio de Nogueira Ramos quien, en seis capítulos, analiza el destino de las comunidades criptocristianas repentinamente cortadas de la Iglesia universal.

4 El primer capítulo, al analizar los inicios del fenómeno de los «*kakure kirishitan*», o cristianos ocultos, revisita el impacto de esta represión en la época de Edō, de lejos la más sangrienta. En este capítulo, el autor revisita la amplitud de esta represión ampliamente mediatizada en Occidente matizando su alcance: las autoridades no tenían los medios suficientes para poner en obra una amplia campaña en las zonas rurales y la persecución se centró esencialmente en los sacerdotes cristianos, satisfaciéndose las

autoridades con una aparente adhesión al budismo oficial por parte de los pueblerinos. Progresivamente, las cofradías toman el relevo de los sacerdotes en las comunidades rurales para garantizar la transmisión de los ritos y creencias (pp. 63-79).

5 El capítulo 2 analiza la situación de estas comunidades entre 1790 y 1865 y la relativa tolerancia de un poder interesado ante todo en la estabilidad y el reconocimiento de su autoridad. Al igual que otros sistemas religiosos durante el periodo Tokugawa, el cristianismo oculto funcionaba como un conector de redes locales basadas en familias, clanes y aldeas y es uno de los numerosos méritos de este trabajo ponerlo de realce. Las comunidades de criptocristianos, a diferencia de lo que pudo afirmarse, no aparecían aisladas sino que sus miembros se caracterizaban por una fuerte movilidad que creaba estrechos contactos entre comunidades. Aquello explica en parte la facilidad con la que los misioneros pudieron conseguir la conversión masiva de la población en el siglo XIX.

6 La llegada de los evangelizadores europeos constituye el objeto del capítulo siguiente, que se centra en la acción de la Mission étrangère de Paris (MEP) y explota los datos de los archivos de los misioneros franceses. La presencia de sacerdotes europeos a partir de 1865 y su labor de conversión cuestiona el poder de los jefes religiosos de los grupos. En aquellas comunidades, privadas de contacto con el clero desde 1640 hasta 1865, los jefes laicos habían desempeñado un papel importante en la organización de la vida ritual (pp. 167-179). Los misioneros se mostraron preocupados ante la imprecisión de los ritos y las concepciones religiosas imperantes en aquellas comunidades que vivieron sin clero, mientras que los fieles y los líderes se revelaban inquietos por el cuestionamiento de sus prácticas.

7 El capítulo 4 se centra en la fidelidad a las creencias de los antepasados. Con una religión enteramente orientada hacia la salvación y sin poder contar con el concurso de sacerdotes para la administración de los sacramentos, los «*kakure kirishitan*» se caracterizan por una piedad formalista. El secreto y la disimulación vertebran estas comunidades hasta tal punto que pocas conversiones se producen fuera de los linajes de descendientes de la primera evangelización y una fuerte endogamia rige las uniones entre sus miembros. Para ellos, el cristianismo no constituye una religión importada sino la religión de los antepasados y la fidelidad a estos les hace sentirse diferentes de los otros aldeanos.

8 Ante estas conversiones en el siglo XIX, las autoridades oscilaron entre dos extremos en su reacción. El capítulo 5 puntualiza cómo, en un primer tiempo, se toleran las conversiones al catolicismo de los cristianos ocultos mientras son contenidas y resultan poco visibles. Pero al final del shogunato y con la era Meiji se produce una de las más violentas campañas de erradicación desde el XVII, que no se aplaca antes de 1873. Tan solo en 1889 se proclama la libertad religiosa en la primera constitución moderna del Japón y hasta el abandono de la proscripción, la actuación de los misioneros dependió de los decretos de las autoridades locales y siguen perviviendo comunidades locales de criptocristianos al lado de comunidades de católicos convertidos por las misiones hasta los años 1880.

9 Y es lo que profundiza el sexto y último capítulo, al analizar la sociedad o contra-sociedad que constituyen estas comunidades de «*kakure kirishitan*». Ritos, costumbres, inserción económica son pasados en revista, desterrándose la idea de que aquellos cristianos eran campesinos harapientos, como cierta historiografía los quiso presentar. Muchos de estos descendientes de cristianos vacilaron ante la conversión al catolicismo

y las autoridades misioneras analizaron en detalle estas resistencias a su acción evangelizadora (pp. 339-349).

10 *La foi des ancêtres* permite analizar estas sociedades originales gracias a la movilización de un amplio panel de fuentes diferentes procedentes de las autoridades japonesas y de las misiones francesas, que permite al autor trazar el destino de estos «cristianos separados», como los califican los misioneros, y definir el perfil sociológico de dichas comunidades. Nogueira Ramos consigue, a la hora de analizar ritos y organización de las comunidades, hacer dialogar la historiografía occidental y japonesa con éxito para retratar una historia religiosa popular multisecular poco conocida en Occidente.

11 Sobre todo, más allá del caso japonés, el estudio resulta apasionante y sugestivo para el conocimiento del fenómeno de la disimulación religiosa, calificado de «marranismo» por Nathan Wechtel o de «nicodemismo» por Jean-Pierre Cavaillé. Nogueira Ramos cita los otros casos de confesiones ocultas en el Japón antiguo, como el amidismo clandestino (kakure nenbutsu) a la hora de comparar la organización de los kirishtani. Pero su prodigioso trabajo invita a analizar en un marco más amplio el fenómeno de las disimulaciones religiosas y el de la perpetuación de creencias en la clandestinidad durante varias generaciones, al amparo del secreto. La organización de los cenáculos secretos no deja de presentar semejanzas, a pesar de las diferencias obvias, con grupos judeoconversos, moriscos o luteranos de la Península ibérica, tanto en el aislamiento de las comunidades como en la carencia de un clero que defina el marco de la ortodoxia. Indudablemente, al convocar diversas historiografías para estudiar dicho fenómeno en Japón, Nogueira Ramos sienta de forma sugestiva las bases para un estudio general de los fenómenos de disimulación y perpetuación de sensibilidades religiosa.

AUTORES

MICHEL BOEGLIN

Université Paul-Valéry Montpellier 3